العتبة العباسية المقدسة
المركز الإسلامي للدراسات الاستراتيجية

سلسلة استراتيجيات معرفيّة 5

نحن ومسألة المرأة

الجزء الأوّل

تأليف :
مجموعة مؤلّفين

إعداد وتحرير:
محسن الموسوي
علي محمد بورإبراهيم

سلسلة استراتيجيات معرفيّة 5

نحن ومسألة المرأة

الجزء الأوّل

بسم الله الرحمن الرحيم

نحن ومسألة المرأة. الجزء الاول / تاليف مجموعة من المؤلفين ؛ اعداد وتحرير السيد محسن الموسوي، علي محمد بور ابراهيم ؛ ترجمة مجموعة من المترجمين.-الطبعة الأولى.-النجف، العراق : العتبة العباسية المقدسة، المركز الإسلامي للدراسات الاستراتيجية، 1441 هـ. = 2020.
2 مجلد ؛ 24 سم.-(سلسلة استراتيجيات معرفية ؛ 5)
يتضمن إرجاعات ببليوجرافية.
ردمك : 9789922625904
1. المرأة في الإسلام. 2. الإسلام وحقوق المرأة. أ. الموسوي، محسن، معد. ب. إبراهيم، علي محمد بور، معد. ج. العنوان.

LCC : BP173.4 .N34 2020
مركز الفهرسة ونظم المعلومات التابع لمكتبة ودار مخطوطات العتبة العباسية المقدسة

فهرست الكتاب

مقدِّمة المركز.. 7

ـ الفكر السياسي الفيميني: منهجية ومفاهيم دلالية

قدير نصري مشكيني.. 12

ـ اللاهوت النسوي بوصفه تفسيراً هرمنيوطيقيًّا للكتاب المقدّس

محمد جواد ذريه - زهراء آبيار - سيد مهدي إمامي جمعه 57

ـ النوع الاجتماعيّ (الجندر) بين العلمانيّة والشريعة الإسلاميّة

بشرى حسين صالح... 85

ـ مفهوم الجندر دراسة في معناه، ودلالاته، وجذوره، وتياراته الفكريّة

خضر إ. حيدر.. 123

ـ نقد أصول التربية والتعليم النسوية الليبرالية ومناقشتها

السيد علي حسيني زاده - محمد رضا شرفي جم 141

ـ نقدالنسويّة

نرجس رودگر 175

ـ الحركة النسويّة وتحدّيات الأمومة

سهيلة صادقي فسائي.. 247

ـ التمركز حول الأنثى واختزال ما هو إنسانيّ فيما هو أنثويّ

غيضان السيد علي... 275

فهرست الكتاب

ـ الأنثوية المستلبة إضاءاتٌ نقديّةٌ على نظريات النسويّة في الغرب

إيمان شمس الدين... 301

ـ الجندر بما هو تحيّزٌ ثقافيٌّ غربيٌّ

طلال عتريسي 321

ـ الخطبة الجندرية في معاثرها الفلسفية

سارة دبوسي 348

ـ الفلسفة النسويّة

سلوى نصرة... 373

ـ متاخمة نقديّة للهويّة الجندريّة

حسن أحمد الهادي 397

ـ النَّسويَّة الأدبية

عبد المجيد زراقط... 418

ـ النسويّة الإيكولوجية

مصطفى النشار... 449

ـ الجنوسة (بين الإسلام وحداثة الغرب)

مجتبى عطّار زاده 470

ـ المذهب الفيميني: دعوات إلى تدنيس السلوك وتجاهل المثُل الخلقية

قاسم أحمدي... 507

لماذا مسألة المرأة؟

قد يُنظَر إلى المرأة باعتبارها نصف المجتمع تارةً، وقد يُنظر إليها أُخرى باعتبار كونها أُمًّا، وقد يُنظر إليها من منظار كونها زوجة تارة ثالثة، وهكذا يمكن أن تتعدَّد الأدوار باختلاف المنظار.

إنَّ البحث في المسائل المرتبطة بدور المرأة ليس جديداً، حيث شكّل البحث حول المرأة حديثَ الماضي والحاضر، وسيستمرّ ذلك في المستقبل بطبيعة الحال؛ لكونها جزءاً لا يتجزَّأ من نسيج المجتمع الذي نعيش فيه.

وعندما نعيد قراءة مسألة المرأة في وقتنا الراهن، فإنّنا نستهدف من ذلك تظهير أهمّيّتها في الخطاب الإسلاميّ المعاصر، ولو رجعنا إلى الماضي القريب إبّان الانفتاح على الغرب في القرنين المنصرمين، لرأينا أنَّ مسألة المرأة تُعَدُّ من أهمّ المسائل التي تطرَّق إليها روّاد الفكر المعاصر، حيث بدأ الجدل حولها مبكِّراً، ابتداءً من مسألة الحجاب والسفور، وانتهاءً إلى مسائل الجندر والانحدار الخُلُقيّ الذي تبعه.

كما أنَّها تعتبر مسألةً محوريّة في الخطاب الإسلاميّ أيضاً، وكذلك الأمر بالنسبة إلى الخطاب العلمانيّ، وعلى ضوئها يمكن تصنيف الشخص بأنّه يتوافق مع هذا الخطاب أو ذاك.

ويمكن تقسيم خطاب المرأة في العالم الإسلاميّ إلى ثلاثة تيّارات:

1 - التيّار السلفيّ، ويتّصف بالجمود على النصِّ وترك متطلّبات العصر.

2 - التيّار العلمانيّ، ويتّصف بالجمود على متطلّبات العصر وترك النصِّ.

3 - التيّار المعتدل، ويمتاز بالجمع بين النصِّ ومتطلّبات العصر.

وهذه التيّارات وُلِدَت في العالم الإسلاميّ جرّاء التحدّيات التي واجهتها قضية المرأة، والتي وُلِدَت بدورها من التحدّيات العامَّة التي واجهها العالم الإسلاميّ بعد انفتاحه على الغرب، أو قل: الاستسلام أمام الوافد الثقافيّ والمعرفيّ الآخر.

إنَّ موقف الغرب تجاه المرأة لم يكن سليماً ولا معتدلاً يوماً، فقد لاقَت المرأة أشدّ أنواع التهميش والمهانة في المنظومة الغربيّة على المستوى التاريخيّ، بدءاً من عصر اليونان وانتهاءً إلى بدايات القرن العشرين، أمَّا في العقود الأخيرة، فقد تحرَّرت من بعض أنواع التبعيض، لكنَّها وقعت فيما هو أشدّ منه، حيث أصبحت أسيرة الاستغلال الاقتصاديّ والتجاريّ والسياسيّ، وصارت بضاعة رخيصة تحقّق مطامع الرجال، فالمرأة الغربيّة تدور في فلك التناقض، ولم تحظَ بالاستقلال الحقيقيّ يوماً.

وعلى الرغم من ذلك، فإنّنا نجد أنَّ بعض الحركات النسويّة في العالم الإسلاميّ تتبع تلك الحركات وتخطو خطاها دون أن تنظر إلى الواقع أو إلى هذه الفروقات، ناهيك عن وجود تحدّيات وأزمات حقيقيّة تجاه المرأة في العالم الإسلاميّ تحتاج إلى حلول جذريّة تعتمد على الهويَّة والذات دون الاستجداء من الآخر.

وإذا أردنا أن نُجمل القول في أهمّ هذه التحدّيات أمكننا الإشارة إلى:

1 - سيطرة روح المادّية الحديثة، ومحاكاة الحركات النسويّة الغربيَّة، والابتعاد عن التعاليم الدينيَّة في بعض الحركات النسويَّة في العالم الإسلاميّ.

2 - التعامل مع المرأة وفقاً للعادات والتقاليد القبليَّة والعرفيَّة بمنأى عن التعاليم الدينيَّة.

3 - ثورة المعلومات وإساءة استخدام مواقع التواصل الاجتماعيّ.

4 - تسليط الضوء على الحركات النسويَّة المتأثِّرة بالغرب؛ لأنَّها تسيطر على الإعلام والدعاية، وهو الأمر الذي تفتقد إليه الحركات النسويَّة المؤمنة.

5 - عدم وجود بنك معلومات متكامل فيما يرتبط بمسألة المرأة لتصنيف الإيجابيّات والسلبيّات، ورصد الحركات الأُخرى، ومتابعة أحدث الشبهات أو المسائل المستحدثة في مقام العمل على التأصيل الإسلاميّ وردِّ الشبهات.

هذا الواقع الذي نعيشه، وهذه التحدّيات والأزمات التي تواجهها المرأة المسلمة اليوم، ناهيك عن المسائل المستحدثة النسويَّة من قبيل: المرأة والعمل، المرأة والسياسة، المرأة والإنجاب، المرأة والتعليم، المرأة والحداثة، وغيرها، كلُّ هذه الشؤون تُحتِّم علينا الاهتمام بتحليل وضع المرأة المعاصرة، والقيام بهندسة المستقبل بالاعتماد على الماضي، والوقوف على تحدّيات ومستلزمات الحاضر، والتطلُّع نحو المستقبل عن طريق وضع خطَّة استراتيجيَّة شاملة، ومحاولة رفع نواقصها من خلال الاستشارات والتجارب الحاصلة من عمليَّة التطبيق.

ولا بدَّ أن تعتمد الخطَّة الاستراتيجيَّة على الأُسُس الآتية:

1 - النظرة الكونيَّة:

حيث تقدّم النظرة الكونيَّة الغطاء العامَّ والبوصلة التي تُحدِّد المسير، فالنظرة الكونيَّة التوحيديَّة لا يمكنها أن تُغفِل التشريعات الإلهيّة والأهداف الدِّينيّة عند القيام بوضع خُطَط وبرامج لمسألة المرأة. فلا بدَّ أوّلاً من تحديد النظرة الكونيَّة والمنطلق الذي ينطلق منه المبرمِج، ثمّ القيام برسم خارطة الطريق.

2 - النصوص الدينيَّة:

بعد تحديد النظرة الكونيَّة، التي تعتمد على وجود خالق مدبِّر للعالم أجمع، لا بدَّ من البحث عن الأُسُس والمبادئ التي وردت في النصوص الدينيَّة الصحيحة لتكون المعتمد في البرمجة والتخطيط، وللوصول إلى تفكيك وظائف الرجل والمرأة بما يحقّق دورهما التكامليّ في بناء المجتمع.

3 - العقل:

حيث يعمل كرديف للنصوص الدينيَّة، ويشكّل مساحة واسعة للاستنباط والاجتهاد فيما لا نصَّ فيه، وذلك بالاعتماد على الأُسُس والمباني والأُصول الثابتة، كما يمكن استخدامه كمعيار لتقويم بعض النصوص المشكوك فيها.

4 - التحدّيات المعاصرة:

لا يمكن لأيّ خطَّة أن تكون ناجحة فيما لو أغفلت التحدّيات المعاصـرة التي ربَّما تواجهها في مسيرها نحو التحقُّق، فبعض هذه التحدّيات واقعيَّة وموجودة بالفعل، فلا بدَّ من وضع حلول ومعالجات لها، وبعضها الآخر ربَّما يكون افتراضيَّاً يُتوقَّع حصوله مستقبلاً.

5 - النظرة المستقبليَّة:

ينبغي أن تتمّ ملاحظة المستقبل في مسار رسم الخُطَط والبرامج الاستراتيجيَّة، وذلك من خلال دراسة الحاضـر والوقوف على التحدّيات وتحليلها، لنتمكَّن من استشراف المستقبل - ولو نسبيًّا - لضمان نجاح الخطَّة.

6 - الاهتمام بالسوشيال ميديا ومواقع التواصل الاجتماعيّ، لتمرير الخطَّة وإنجاحها وإيصالها إلى أكبر عدد ممكن من المخاطبين.

من خلال هذه الأُسُس – وربَّما أمكن إضافة غيرها أيضاً – يمكننا الوصول إلى رسم منظومة معرفيَّة إسلاميَّة في ما يرتبط بمسألة المرأة، بحيث تكون منسجمة مع الواقع ومتطلِّبات العصـر، ولا تغفل الفروقات التكوينيَّة والثوابت الدينيَّة، ومن خلال هذه المنظومة يتمُّ تحديد وظائف وواجبات كلٍّ من المرأة والرجل مع قطع النظر عمَّا يمليه علينا الغرب ودوائر حقوق الإنسان المنبعثة من ثقافة أُخرى.

هذا الكتاب يُعَدُّ محاولة أُولى للوصول إلى هذا الأمر، حيث اشترك في إعداده مجموعة باحثين؛ وذلك في إطار السعي لتبيين دور المرأة في الإسلام وما لها وما عليها، والإجابة على ما

طرحته الحركات النسويَّة من شبهات ونقدها وفق منهج علمي أصيل، وهو بحاجة إلى المزيد من الاهتمام والجهّد البحثي، بل يحتاج تأسيس مركز تخصُّصيّ بهذا الخصوص.

ونحن إذ نُقدِّم هذا الجهد المعرفيّ إلى القرّاء الكرام، نشكر جميع العاملين على إنجازه، ونخصُّ بالذكر سماحة الدكتور السيِّد محسن الموسويّ، والأُستاذ علي محمد بور إبراهيم، حيث قاما بإعداد هذا الكتاب وتحريره، كما نشكر كلَّ من ساهم بالمتابعة والترجمة والتصحيح والإخراج. ولا سيما الباحثين والباحثات الذين شاركوا في هذا الكتاب.

وآخر دعوانا أن الحمد لله ربِّ العالمين، والصلاة والسلام على الرسول الأمين وآله الميامين.

المولد الرضويّ

(11/ ذو القعدة/ 1440هـ)

السيِّد هاشم الميلانيّ

الفكر السياسي الفيميني:
منهجية ومفاهيم دلالية[1]

قدير نصري مشكيني[2]

مقدِّمة

الهدف من تدوين هذه المقالة هو دراسة وتحليل واقع التوجّهات النسوية - الفيمينية - في صبغتها السياسيّة، ومن هذا المنطلق تطرّق الباحث أوّلًا إلى تحليل مداليل المفاهيم الأساسيّة المطروحة من قبل هذا التيار الفكري، ثمّ وضّح الأسلوب الأمثل في فهمها بشكلٍ صائبٍ.

الجدير بالذكر هنا أنّ الفكر النسوي بإطاره العام يتمحور حول مجموعةٍ من المفاهيم الاصطلاحية مثل الحكومة والسلطة والعدل والسلام والأمن، حيث يسعى دعاة الدفاع عن حقوق المرأة من أتباع هذا التيار الفكري إلى تفسيرها على ضوء توجّهاتٍ تتمركز بشكلٍ أساسيٍّ على الجنس الأنثوي معتمدين في ذلك على منهج ما بعد الوضعية؛ وبمحورية هذا التفسير بادر الباحث في هذه المقالة إلى تحليل الاستفسارات التي تطرح على أتباع هذا الفكر وإجاباتهم عنها في رحاب توجّهاتهم السياسية.

---

[1]- المصدر: نصري مشكيني، قدير، مقالة تحت عنوان: **اندیشه سیاسي فمینیسم، روش ها و مفاهیم کلیدي**، مجلّة «**مطالعات راهبردي زنان**»، خريف 1385 هـ. ش. (2006 م)، العدد 33، الصفحات 194 - 228.

ترجمة: أسعد مندي الكعبي

[2]-حائز على شهادة دكتوراه في الفكر السياسي وعضو هيئة التدريس في جامعة خوارزمي.

من المقالات التي دوّنها: **فهم فمینیستي امنیت ملي، پست مدرنیسم و مطالعات راهبردي؛ الزامات روش شناختي، در چیستي جهاني شدن؛ تأملي نظري در سمت و سرشت آهنگ جهاني.**

وبعد بيان طبيعة النهج الذي تبنّاه أتباع الفكر الفيميني، سلّط الضوء على أهمّ آرائهم التي طرحوها في المجال السياسي، وفي الختام دوّن تحليلًا نقديًّا لما سوّغه أتباع هذه التيار الفكري للجنس المؤنّث على أساس أطروحاتهم ذات الطابع السيميولوجي السياسي؛ وفي هذا السياق أكّد على أهميّة النقد الذي وجّهه هؤلاء للجوانب التي تمّ تجاهلها في حياة المرأة، ولكنّ هذا النقد برأيه ليس تامًّا نظرًا لتشتّت آرائهم النقديّة وتهجّمهم على الجنس المذكّر عبر وصفه بالجاني والمسؤول الأوّل عن معاناة الجنس المؤنث، وهذا الأمر يعدّ سمةً بارزةً للنزعة النسوية لدرجة أنّ دعاتها تجاوزوا الحدّ المعقول ليصوّروا الرجل وكأنّه العدو اللدود للمرأة والمصدر الأساسي لكلّ ما تعانيه من مشاكلَ وحرمانٍ في الحياة.

فرضيّة البحث

محور البحث في هذه المقالة هو بيان النسبة المنهجيّة والسيميولوجيّة بين النزعة النسوية والفكر السياسي، والفرضيّة التي ترتكز عليها هي إمكانيّة إيجاد تغييراتٍ على الفكر السياسي والعلاقات الدوليّة وعلم السياسة بتأثيرٍ مباشرٍ من المنهج الإبستيمولوجي للفكر النسوي والمفاهيم الأساسيّة المطروحة من قبل أبرز رموزه.

استنادًا إلى ما ذكر أعلاه طرح الباحث السؤالين التاليين بهدف بيان تفاصيل الموضوع:

- ما هي طبيعة الفكر السياسي للمنهج النسوي؟

- ما هي المفاهيم الأساسيّة التي يرتكز عليها الفكر النسوي؟

الفرضيّة التي استند إليها الباحث للإجابة عن السؤالين المذكورين هي كالتالي: الفكر النسوي السياسي منبثقٌ من منهجية ما بعد الوضعية. وهو يرتكز على مفاهيم العدل والسلطة والحكومة والأمن. طبعاً ليس المقصود هنا أنّ جميع المفكّرين السياسيين يتبنّون نهج مذهب ما بعد الوضعية، كما لا يعني أنّهم يركّزون فقط على المفاهيم الأربعة المشار إليها ويتجاهلون كلّ مفهومٍ سواها؛ لأنّ القضايا المطروحة للبحث والتحليل بخصوص الفكر

النسوي تعدّ من المفاهيم الأساسيّة في المجال السياسي، كما أنّ منهج ما بعد الوضعية الذي سلكه النسويون اعتُمد كأصلٍ ارتكازيٍّ من قِبل بعض الباحثين والمنظّرين في الشأن السياسي؛ لذا من الضروري بمكانٍ تسليط الضوء على هذا الارتباط الوطيد كي يتّضح لنا المضمون الأساسي للتيار الفكري النسوي وطبيعة العلاقة التي تربطه بالشؤون السياسيّة؛ وهذا البحث العلمي يصفه النسويون بأنّه تحليلٌ واستقصاءٌ لجذور سلطة الرجل على المرأة واستكشاف للأساليب التي اتّبعت لتوسيع رقعة هذه السلطة،[1] ويدّعون أنّ علم السياسة يتمحور حول دراسة وتحليل كيفية تقسيم المصالح في أحد المجتمعات سواءً بشكلٍ مشروعٍ أو غير مشروعٍ[2]؛ ومن هذا المنطلق أكّدوا على أنّ تعريف هوية المرأة وبيان حقوقها المشروعة منوطان بتوضيح معالم بعض المفاهيم السياسيّة مثل الحكومة والسلطة والأمن، ومن جانبٍ آخر قالوا أنّه لا يمكن للفكر السياسي تجاهل الدور الفاعل للمرأة في حياة البشر في ما لو أريد منه وضع حلٍّ لإحدى المعضلات التي تعاني منها جميع البلدان في العالم.

هذا الارتباط اضطرّ النسويين في العقدين الماضيين إلى توجيه أنظارهم نحو الفكر السياسي، وهدفهم من وراء ذلك هو القضاء على سلطة الرجل في مضمارَي العلم والسياسة بعد أن استحوذ عليهما بالكامل، ومن ثمّ طرحهما على الساحة بهيئةٍ جديدةٍ تتمثّل بدور فاعل ومؤثّر للمرأة[3].

الناشطون في مجال حقوق المرأة أكّدوا في دعواتهم خلال القرن الماضي على ضرورة منح المرأة حقًّا تامًّا في الملكية للأموال وغيرها، واعتبروا مساهمتها في الانتخابات أمرًا واجبًا لا يمكن التغاضي عنه، إلا أنّ الناشطين النسويين في يومنا هذا يعتقدون بأنّ تحريرها من سلطة الرجل التي عانت منها طوال عهودٍ متماديةٍ عبارةٌ عن مشروعٍ يمتاز بطابَعٍ سياسيٍّ وثقافيٍّ[4].

نستشفّ ممّا ذكر أنّ المحور الارتكازي للفكر النسوي يتمثّل بالسلطة، وهدفه الأساسي هو وضع دعائم علم يمكن على أساسه بيان أسباب انقياد المرأة للرجل ومعرفة نوع هذا الانقياد؛

[1]- A. Brecht 1993, Political theory, ***The foundations of twentieth century political thought***, Princeton, p. 15.

[2]-Rendall Jane 1984, ***The origions of modern feminism*****،** New York، Schoehen book، p. 11 - 13.

[3]- Phillips Anne (ed) 1998, ***Feminism and politics*****،** Oxford University Press, p. 9.

[4]- Elshtain Jean Bethke 1981, ***Public man، Private woman، woman in social and political thought***, Princeton, Princeton University Press, p. 93.

واستنادًا إلى هذه الوجهة الفكرية تطرّق كاتب المقالة إلى بيان المفاهيم المحورية والمنهج الارتكازي لهذا التيار الفكري المعاصر، ثمّ بادر إلى شرح وتحليل نمط الرؤية النسوية ليسلّط الضوء بعد ذلك على الموضوع في رحاب رؤيةٍ تحليليّةٍ نقديّةٍ.

المنهجيّة في الفكر النسوي

المنهج بمعناه العامّ يعني الأسلوب المعتمد لمعرفة شيءٍ ما[1]، وتجدر الإشارة هنا إلى أنّ معرفة أيّ شيءٍ كان عادةً ما تتحقّق بأسلوبين، حيث يرى البعض أنّها تتحصّل لدى الإنسان على أساس أسلوبٍ وضعيٍّ لكون المذهب الوضعي هو المرتكز الصائب في هذا السياق، في حين أنّ آخرين يعتقدون بعجز الفكر الوضعي عن منح صاحبه معرفةً بالمعنى والمضمون.

الجدير بالذكر هنا أنّ المعرفة القائمة على أسس وضعية تمتاز بأربع خصائصَ على أقلّ تقديرٍ[2]، وهي كالتالي:

ـ التأكيد على كون التجربة العينيّة هي البنية الأساسيّة لكلّ معرفةٍ، ما يعني أنّ جميع القضايا بدون استثناءٍ قابلةٌ للتجربة الحسّية.

ـ الاعتقاد بوحدة النمط لجميع العلوم، وبالتالي إمكانية تعميم المعادلات الرياضية والفيزيائية على علم الاجتماع، ما يعني عدم وجود أيِّ اختلافٍ بين هذه العلوم بتاتًا.

ـ ضرورة التفكيك التامّ بين الحقائق الملموسة والقضايا الأكسيولوجية باعتبار أنّ ذهن الباحث لا يفي بأيّ دورٍ ولا تأثير له مطلقًا على الحقائق التجريبيّة الملموسة، لذا يجب عليه تجاهل إرهاصاته الفكريّة والتزام جانب الحياد حينما يتطرّق إلى دراسة وتحليل المواضيع المطروحة للبحث سواءً أكانت ملموسةً بالعيان أم إدراكيّةً.

ـ وجود حقائقَ خارجَ ذهن الباحث الذي هو في الواقع قادرٌ على استكشافها، بل إنّ هدفه الأساسي هو معرفة هذه الحقائق شريطة أن يكون محايدًا في بحوثه العلميّة[3].

[1]- Hay Kolin A. 2003, ***Critical introduction to political analysis***, New York & London, Palgrave, p. 81.

[2]- Baylis John and Smith Steve 1997, ***The globalization of world politics***, Oxford، Oxford university press, chap. 9.

[3]- Rosenau James, ***The scientific study of foreign policy***, New York. Free Press، p. 2.

إنّ أتباع المذهب النسوي ولا سيّما الراديكاليّون، حاولوا تفنيد جميع النظريات المطروحة على أساس الفكر الوضعي، لذلك سلكوا منهج ما بعد الوضعية لإثبات أطروحاتهم الفكرية، وفي هذا السياق أكّدوا على بطلان كلّ رأيٍ علميٍّ يُطرح بخصوص الواقع الخارجي ويُدّعى أنّه حقيقيٌّ ويُعرِّف الظواهر الموجودة في الخارج بواقعها الذاتي؛ وبرّروا هذا الكلام بكون المعرفة ليست سوى قضايا متداولةٍ عرفًا، أي أنّها مجرّد تجربةٍ عرفيةٍ practice بين البشر بعد أن صاغتها مجتمعاتهم على مرّ التأريخ؛ فالارتباط الكائن بين شتّى العناصر الاجتماعية يعدّ منطلقًا لتحقّق المعارف، لذا تنتقض هذه المعارف بمجرّد طروء أدنى تغييرٍ على العناصر المكوّنة لها ومن ثمّ لا يبقى لها أيّ اعتبارٍ مطلقًا لتظهر معارفُ أخرى بطابعٍ مختلفٍ.

بناءً على ما ذكر يُقال أنّ صياغة الواقع (الحقيقة) constructedness في البيئة الاجتماعيّة تعتبر أوّل خطوةٍ يجب اتّخاذها لمعرفة طبيعة الفكر النسوي القائم على أسس ما بعد الوضعية،[1] وتجدر الإشارة هنا إلى أنّ الوضعيين يرون أنّ الحقيقة عبارةً عن معلومةٍ مفترضةٍ given ينبغي للباحث استكشافها؛ إلا أنّ النسويين أنكروا هذه الفرضية الارتكازية في الفكر الوضعي لكونها قاصرةً عن بيان الكثير من الغموض الذي يكتنف الحقائق، فالتجربة العينيّة لهذه الفرضيّة تتمخّض عنها استنتاجاتٌ متنوّعةٌ وفي الحين ذاته متباينةٌ تبلغ أحيانًا درجة التعارض مع الواقع بالكامل أو مع جزءٍ منه في كلّ مرحلةٍ زمنيّةٍ.

إذا اعتبرنا المذهب الواقعي بكونه ثمرةً للمعرفة الوضعيّة التجريبيّة على صعيد علم السياسة والعلاقات الدوليّة، سنواجه اعتراضًا من قبل النسويين الذين يعتبرون هذا المذهب مجرّد بنيةٍ فكريّةٍ أنشأها الرجال بهدف وضع حلولٍ لمشاكلهم الذكورية وتلبية متطلّباتهم الشخصية وإشباع رغباتهم الجنسيّة، ومن هذا المنطلق انتقدوه ورفضوا ما يترتّب عليه من نتائج بعد أن ادّعوا كونه بات مرتكزاً فكريًّا شموليًّا وتطبيقيًّا في غاية القساوة جرّاء تعميمه من قبل الجنس المذكّر. وضمن نقدهم هذا أكّدوا على أنّ الخلل الأساسي في الرؤية الواقعيّة تجاه القضايا السياسيّة والدوليّة يتمثّل في عدم الاكتراث بالمرأة وإهمالها بالكامل، لذا زعموا أنّها تعاني من مآسٍ جمّةٍ تفوق ما يعانيه الرجل من الناحيتين الروحية والبدنية في شتّى

---

[1]- حميرا مشير زاده، **تحول در نظريه هاي روابط بين الملل** (باللغة الفارسية)، منشورات «سمت»، إيران، طهران، 2005م، ص 288.

مجالات الحياة ومختلف المراكز الرسمية وغير الرسمية مثل المستشفيات والمصانع وورشات العمل والمخيّمات وفي منازل الساسة والدبلوماسيين والعسكر[1]؛ وفي هذا السياق عَزَوْا تجاهل دورها الحسّاس في المجتمع إلى عقم المنهج المتّبع من قِبل الوضعيين في معرفة الحقائق.

المسألة الأخرى التي أكّد عليها النسويون في منهجيتهم هي الارتباط الوثيق والتلاحم الوطيد بين الحقائق والقضايا الأكسيولوجية، وكما ذكرنا آنفًا ففرضيتهم ترتكز على ضرورة حيادية الباحث حينما يتطرّق إلى بيان الحقائق التي تكتنف موضوع بحثه وعدم إقحام أفكاره الذاتية ورغباته الخاصّة في النتائج التي يتوصّل إليها، أي لا يجوز له الانحياز مطلقًا؛ لذلك تبنّوا أسلوبًا فكريًّا قائمًا على منهجيّة ما بعد الوضعيّة وانتقدوا الأسس الفكريّة الوضعيّة بادّعاء أنّ الباحث وفق هذه الأسس لا يسخّر نشاطه البحثي لاستكشاف الحقائق أو القواعد الثابتة مسبقًا، وإنّما يتّبع رغباته ويسعى إلى تحقيق مصالحه ومن ثمّ يبادر إلى التحكّم بالنتائج التجريبيّة التي يتوصّل إليها؛ لذا فهو بدل أن يعرض الواقع لمخاطَبيه يبادر إلى صياغة نمطٍ خاصٍّ ممّا يعتبره واقعًا، وهذا يعني عدم ارتكاز نشاطه البحثي على بيان إحدى الحقائق فحسب، وإنّما يصوغ نتائج البحث تنفيذًا لرغباته ومن ثمّ يقدّم لمخاطَبيه كاريكاتورًا من الحقائق لا واقعًا.

الجدير بالذكر هنا أنّ النسويين ذكروا هذا الرأي على أساس النظريّات السياسيّة التي اجتاحت الساحة الفكريّة بعد رواج تيار ما بعد الحداثة، حيث يرى المفكّرون الذين انخرطوا في هذا التيار أنّ العلم ممتزجٌ بكلّ كيانه مع السلطة ويتواكب مع كلّ من يسعى إلى توسيع نطاق سلطته، وهذا يعني أنّ تنامي العلم مرهون بتنامي السلطة، فهي كلّما تزايدت واتّسعت رقعتها يتزايد معها وتتّسع رقعته أيضًا؛ وعلى هذا الأساس ادّعوا عدم وجود أيّ نمطٍ علميٍّ مستقلٍّ وفي منأًى عن نفوذ السلطة الحاكمة[2].

النسويون حذوا حذو مفكّري تيار ما بعد الحداثة واعتبروا الحقيقة تأريخانيةً ومجرّد أمرٍ تصوغه أيادي البشر، فهي برأيهم قائمة على المصالح، لذلك خضعت لإرادة الرجل على مرّ العصور جرّاء تفرّده بالسلطة، حيث بادر في جميع المجتمعات البشريّة إلى إنتاج العلوم التي

---

[1]-حميرا مشير زاده، **تحول در نظريه هاي روابط بين الملل** (باللغة الفارسية)، منشورات «سمت»، إيران، طهران، 2005م، ص: 309.

[2]- Best S. and Kellner D. 1991, ***Postmodern theory: Critical interrogations***, New York, Guilford Press, p. 52.

تصبّ في مصلحته ليصوّر على أساسها الحقائق كما يشاء؛ بينما المرأة في هذا المضمار ليست سوى كائنٍ مهمَّشٍ وخاضعٍ لسلطته.

وإنّ أتباع التيار النسوي والمدافعين عن حقوق المرأة في البلدان الغربيّة صوّروا المعرفة على أنّها شأنٌ سياسيٌّ خلال العقدين الماضيين نظرًا لكونها ذاتَ ارتباطٍ وثيقٍ بالسلطة؛ وفي سياقٍ آخرَ نجد كلامًا في بعض البحوث بمحورية ما يسمّى «سياسة النظريّة»[1]، حيث أُعتُبرت المعرفةُ فيها أمرًا هادفًا وإيديولوجيًّا وسياسيًّا، وما يتوصّل إليه الرجال من نتائج يُعدّ معتبرًا ومشروعًا[2].

أتباع المذهب النسوي ضمن إشارتهم إلى حقيقة السياسة والهدف المنشود من وراء إنتاج العلوم والمعارف، ولجوا بشكلٍ عمليٍّ في رحاب علم السياسة ومن ثمّ شكّكوا بجميع أنماط السياسة الرفاهية والعلمية والاقتصادية والثقافية بزعم أنّها تصبّ في خدمة الرجال فحسب، والنسويون الراديكاليون الذين شدّدوا على هذا النقد اللاذع ادّعوا أنّ العلوم الموجودة بين يدي البشر تتجاهل من ناحيةٍ دور المرأة بحيث لا تكترث بشؤونها الخاصّة وما تتعرّض له من أمراضٍ واعتداءاتٍ وفقرٍ وحرمانٍ وبطالةٍ، وغير ذلك من معاناةٍ فرضها عليها الرجل والمجتمع، ومن ناحيةٍ أخرى تُعدّ وازعًا لاستغلالها وتدنيس كرامتها من خلال تصويرها وكأنّها بضاعةٌ تباع وتشترى؛ ونتيجة هذه السياسات العلميّة والبحثيّة هي تصويرها وكأنّها مخلوقٌ عاطفيٌّ من الدرجة الثانية وضعيفٌ ناقصُ العقل وخارجٌ عن نطاق القوام البشري المتكامل، ومن ثَمَّ فهي ليست سوى جاريةٍ مسخَّرةٍ للخدمة ومخلوقٌ يستحقّ الشفقة؛ والأسوأ من كلّ ذلك أنّ الرجال اعتبروا أنّ هذه الميزاتِ أزليةٌ وثابتةٌ لا تنفكّ عن شخصيّتها، أي أنّها تنمّ عن ذاتها وجوهرها وطبيعتها الأنثوية، ولا بدّ أن تبقى كذلك إلى الأبد.

النسويون قالوا إنّه لو كانت المرأة هي التي أسّست الخطاب الاجتماعي ولو أنّها كانت قد أشرفت على الشؤون العلميّة الخاصّة بها، لتجلّت الكثير من النظريات المتداولة اليوم في الأوساط الفكريّة بهيئةٍ أخرى ولأصبح الجنس الأنثوي يفي بدورٍ أكثر تأثيرًا في جميع مجالات

[1]- politics of theory

[2]- Mohanty C. Under 1984, ***Western eyes, Feminism***، London & New York, Rout Ledge، p. 9.

الحياة؛ ومن هذا المنطلق اعتبروا أنّ النظريّاتِ المتعارفة حاليًّا موجّهةٌ ضدّها وتصبّ في مصلحة الجنس المذكّر لكونها تقوم على مصالح الرجل وتلبّي طموحاته. استنادًا إلى هذه الرؤية رفض النسويون الحياد التامّ وعارضوا ما ذهب إليه أتباع الفكر الوضعي في منهجيّتهم الفكريّة التي ارتكزوا عليها في رأيهم القائل بأنّ الدراسات النسوية لا تستحقّ البحث والتحليل.

المسألة الثالثة التي تُطرح للبحث والتحليل هنا فحواها أنّ دعاة الفكر النسوي انتقدوا تشابه العلوم وما تبنّاه الوضعيون بكون جميع السلوكيات والمعتقدات تجريبيةً ومحسوسةً، إذ إنّ هؤلاء يؤكّدون في دراساتهم وأبحاثهم العلمية على أنّ كلّ علمٍ له معادلاته الخاصّة ويدّعون علمية كلّ ما في الوجود؛ في حين ذهب النسويون إلى رأيٍ آخرَ وفنّدوا رأي الوضعيين من أساسه بادّعاء عدم إمكانية إثباته، وفي هذا السياق زعموا أنّ الرجال استحوذوا من جانبٍ على نصيب النساء وسلبوهنّ حقوقهنّ على ضوء الدراسات والبحوث ذات الطابع الكمّي وجرّاء عدم اكتراثهم بواقع حياتهنّ وأهمية الدراسات التي يجب أن تدوّن حولهنّ[1]؛ ومن جانبٍ آخر تطرّقوا إلى تحليل المعلومات ومعطيات البحث استنادًا إلى رغباتهم الجنسية الذكورية، ما يعني أنّهم بسطوا سلطتهم في تحليل الحقائق وتفسيرها، كذلك لو تتبّعنا المصادر العلميّة واستقصيناها بحسب أهميّتها وأولويتها العلميّة، لوجدناها أيضًا تتمحور في الدرجة الأولى حول سياسةٍ جنسيّةٍ ذكوريّةٍ.

إذًا، الرجل بحسب هذا الرأي هو الذي استحوذ في جميع المجتمعات وخلال مرّ العصور على عملية جمع المعلومات وتحليلها وتصنيفها، حيث اتّبع نهجًا منحازًا لجنسه بعد أن تجاهل حقوق المرأة وسلبها امتيازاتها.

إضافةً إلى النسويين، هناك مدارسُ فكريّةٌ أخرى مثل مدرسة ما بعد الحداثة والمدرستين البنيويّة والنقديّة، أكّد أتباعها على عدم صوابّة المبدأ التجريبي الذي ترتكز عليه العلوم الطبيعيّة الاجتماعيّة وبطلان الرأي القائل بأنّ هذه العلوم من نمطٍ واحدٍ؛ وفي هذا السياق تبنّوا فكرة وجود الكثير من الرغبات والتحوّلات في حياة البشرية بنمطٍ خاصٍّ ومميّزٍ وقالوا أنّ جانبًا كبيرًا منه لا يمكن التعرّف عليه بالتجربة والمشاهدة العينيّة[2]. أضف إلى ذلك يصّر منتقدو الفكر

---

[1]- Virginia Shapiro, ***Feminist study and political science and vice* – versa**, published in: Philips Anne. Op. cit, p. 67.

[2]- Hay Kolin A. 2003, ***Critical introduction to political analysis***, New York & London, Palgrave, p. 37.

الوضعي غاية الإصرار على كون الكثير من السلوكيات التجريبيّة والثابتة مختبريًّا مَصوغةً من قِبل الرجال ومتناغمةً مع متطلّباتهم ورغباتهم ومصالحهم، لذلك أسفرت عن وقوع الباحثين في أخطاء فادحةٍ لأنّها بهذه الصيغة يمكن أن تتجلّى بنمطٍ آخرَ وتتغيّر هيئتها لتظهر بشكلٍ جديدٍ.

النسويون ضمن مساعيهم الرامية إلى القضاء على السلطة الوضعية التجريبية للرجل واستحواذه على مضمار العلم وكلّ ما يترتّب عليه من نتائج، زعموا أنّه صاغ مختلف القضايا في حياة المجتمعات البشرية خدمةً لمصالحه الذكرية؛ وفي هذا المضمار وضعوا الأسس التالية:

1. نبذ الاستبداد الجنسي حين استقصاء المعطيات العلمية وتحليلها وطرحها للمخاطب.

2. الإذعان بكون الحقيقة من صياغة المجتمعات البشرية الخاضعة لسلطة الرجال، وبالتالي الإقرار بأنّها على غرار المعتقدات التي يتبنّاها البشر هي تأريخانيةً وعرضة للتحوّل والتغيّر باستمرار.

3. السعي لوضع حلولٍ أساسيّةٍ للأساليب المعقّدة التي يتّبعها الرجال في فرض سلطتهم على المرأة بشكلٍ رسميٍّ أو غيرِ رسميٍّ، وبالعلن والخفية[1].

استناداً إلى هذه الأسس نلاحظ أنّ مختلف الحركات النسوية تعتمد على منهجيةٍ إبستيمولوجيةٍ تتمحور حول قضايا المرأة بشكلٍ صِرْفٍ بحيث لا يسمح النسويون مطلقًا باللجوء إلى أيِّ استنتاجاتٍ تُطرح من جانب الذكور بشأن الجنس المؤنّث، كما يعتقدون بتقدّم النظرية على التجربة بادّعاء أنّ المعلومات في الكثير من الأحيان لا تُسفر عن إنتاجِ نظريّةٍ معتبرةٍ، بل إنّ النظريّة والإرهاصات الفكريّة هي التي تختار المعلومات المناسبة والمتناسقة مع طبيعتها وتنبذ المعلومات التي لا تلبّي هذا الغرض.

استنادًا إلى المنهجيّة النسوية المشار إليها أعلاه، تبنّى أصحاب الفكر السياسي النسوي أهدافًا ولجؤوا إلى أساليبَ عقليّةٍ خاصّةٍ تصبّ جميعها في مصلحة المرأة لأجل إنقاذها من واقعها المرير الذي فرض عليها طوال عهودٍ متماديةٍ بعد أن تمّ تجريدها من جميع حقوقها

[1]- ستيفن لوكس، **قدرت: نگرش راديكال** (باللغة الفارسية)، ترجمه إلى الفارسية عماد افروغ، منشورات «رسا»، إيران، طهران، 1999م، ص: 13 - 14.

المشروعة وأصبحت عنصرًا من الدرجة الثانية في المجتمعات البشريّة. الجدير بالذكر هنا هو أنّ الجنس الأنثوي هو المعيار الأساسي لهذه الرؤية باعتباره الجنس الأصيل في مقابل الجنس الآخر، وعلى هذا الأساس ادّعى النسويون أنّ الجنس المذكّر محفوفٌ بالسلبيات من جميع الجهات لكون الرجل هو الأساس والداعم الأوّل للظلم والاستبداد الذي تعرّضت وما زالت تتعرّض له المرأة، وهو السبب الأوحد في معاناتها وحرمانها من حقوقها المشروعة؛ وفي مقابل ذلك يعتقدون بدورٍ إيجابيٍّ مطلَق للجنس الأنثوي من منطلق أنّ المرأة تحمّلت أغلال الطغيان الذكوري على مرّ التأريخ، وبهذه الرؤية رفعوا اليوم شعار محاكمة الرجال دفاعًا عن حقوق المرأة المغتصبة في الماضي والحاضر.

النسويون الليبراليون يدعون إلى تجريد الذكور من الحقوق التي استحوذوا عليها ومنحها للإناث، وفي هذا السياق أقحموا أنفسهم في عالم السياسة لاعتقادهم بأنّ هذا المضمار يعدّ وسيلةً عمليةً ناجعةً لتحقيق مطامحهم؛ في حين أنّ النسويين الراديكاليين تبنّوا أفكارًا ترتكز على مبادئ الفلسفة السياسيّة والأسس القانونيّة إلى حدٍّ كبيرٍ، لأنّهم بادروا إلى طرح نظريّاتهم بهدف تغيير واقع المرأة على نطاقٍ واسعٍ وتحقيق جميع رغباتها، واستندوا في هذا المجال إلى منهجيةٍ انتزاعيةٍ. على الرغم من هذا الاختلاف الفكري بين التياريْن النسوييْن الليبرالي والراديكالي، إلا أنّ أتباعهما - وأتباع سائر التيارات الفكريّة النسويّة – اعتبروا أنّ سلطة الرجل على المرأة غيرُ محدودةٍ في مجتمعٍ أو عدّةِ مجتمعاتٍ أو في رقعةٍ جغرافيّةٍ معيّنةٍ، كما أكّدوا على عدم اقتصارها على جوانبَ خاصّةٍ من الحياة، وإنّما هي برأيهم سلطةٌ عامّةٌ وشموليةٌ؛ وعلى هذا الأساس ادّعوا أنّ جميع المراكز والمكوّنات الرسميّة وغير الرسميّة وكافّة العلاقات والمناسبات الاجتماعيّة وغيرها، تصبّ في صالح الرجل وموجّهةٌ ضدّ المرأة، لذلك دعوا إلى تغيير هذا الواقع الأمر الذي يعني أنّ التيارات النسوية بكافّة مشاربها الفكريّة ذاتُ طابَعٍ سياسيٍّ.

من البديهي أنّ طرح مطالبات المرأة على ضوء أسسٍ سياسيّةٍ يُعتبر وازعًا أساسيًّا لفسح المجال لها كي تحصل على إمكانياتٍ أكثرَ من الرجل في النظام السياسي الحاكم، وبالتالي تضييق النطاق على الرجل والتقليل من سلطته وتجريده من الإمكانيات السياسية التي استحوذ عليها بشكلٍ حصريٍّ إلى جانب تقليص مستوى احتكار النظام الحاكم للشؤون الحيوية في

المجتمع. تجدر الإشارة هنا إلى أنّ الحكومات المعاصرة في مجال كسب مشروعيتها بحاجةٍ ماسّةٍ إلى العنصر النسوي، فالنساء في كلّ مجتمعٍ بشريٍّ عادةً ما يشكّلن النصف من إجمالي عدد نسماته، لذا لهنّ تأثيرٌ مباشرٌ على نتائج كلّ اقتراعٍ يجري في البلد؛ وهذه الحاجة فتحت الباب على مصراعيه لأتباع الفكر النسوي كي يطرحوا آراءهم وساعدتهم على أن يقوموا بدورٍ فاعلٍ في عالم السياسة بحيث تحوّلوا إلى شريحةٍ مؤثّرةٍ في هذا المضمار، وهذا الدور الجديد على الساحة لا تتّضح ملامحه للقرّاء الكرام إلا إذا استعرضنا أهمّ المفاهيم والمواضيع التي تقوم عليها الحركات الفيمينية؛ وهو الموضوع المحوري في المبحث اللاحق.

مفاهيمُ أساسيّةٌ في الفكر السياسي النسوي

الفكر السياسي عبارةٌ عن سعيٍ حثيثٍ يراد منه تحديد أهداف يُحتمل تحقّقها، كذلك تحديد وسائل يمكن الاعتماد عليها لتحقيق هذه الأهداف؛ وعلى هذا الأساس لا يمكن تعريف المفكّر السياسي بأنّه مجرّدُ شخصٍ يتبنّى مجموعةً من الآراء ويطمح إلى تحقيق عددٍ من الأهداف اعتمادًا على بعض الوسائل المتاحة له، بل لا بدّ أن يمتلك أسلوبًا عقليًّا ومنطقيًّا يستدلّ به لإثبات آرائه ومعتقداته كي لا تبقى إرهاصاته الفكريّة مجرّد آراء وترجيحاتٍ شخصيّةٍ.

الجدير بالذكر هنا هو أنّ الفكر السياسي يختلف عن الفلسفة السياسيّة التي يعتمد الباحث في رحابها على أسلوبٍ انتزاعيٍّ لشرح وتحليل طبيعة أهداف وغايات النظام الحاكم وبيان الوسائل والسبل الكفيلة لتحقيقها لأجل طرح الأنموذج الحكومي الأمثل في نهاية المطاف؛ لذا فالفكر السياسي في الواقع لا يقتصر على نطاق التنظير وتحديد الأهداف، بل هو ذو طابَعٍ تطبيقيٍّ وعمليٍّ أكثر من الفلسفة السياسيّة إلى حدٍّ ما بحيث يتطرّق المفكّر على ضوئه إلى بيان الأسس الكفيلة في تحقّق النظم والعدل والخير والحرّية والمساواة وترسيخ مبادئ السلطة في المجتمع.

النسويون في شتّى تياراتهم الفكريّة ومختلف توجّهاتهم النسوية سلطّوا الضوء على مفاهيمَ أساسيّةٍ في الفكر السياسي، ومن جملتها تحليل مفهوم العدل وبيان الأسلوب الأمثل

لتحقّقه في المجتمع، وتجدر الإشارة هنا إلى أنّ سقراط طرح هذا المفهوم في آرائه ونظرياته[1]، كما أنّه من الهواجس الأولى التي راودت دعاة حقوق المرأة وأتباع الفكر النسوي طوال القرون الثلاثة الماضية.

الباحثة في شؤون المرأة **آن فيليبس**[2] دوّنت عشرين مقالةً هامّةً جُمعت في كتابٍ تحت عنوان «الفكر النسوي والسياسة» حيث تطرّقت فيها إلى واقع أوضاع المرأة وذكرت معالم الواقع الأمثل الذي يجب أن ينعم به الجنس المؤنّث على الصعيد السياسي، وفي هذا السياق بادرت إلى شرح وتحليل أهمّ الهواجس النسوية في شتّى الأنظمة السياسيّة التي تحكم العالم.

تعتقد هذه الباحثة أنّ سلطة الرجل على المرأة تتجلّى قبل كلّ شيءٍ في إطارٍ سياسيٍّ، أي أنّها جليةٌ للعيان ضمن مختلف المواقف السياسيّة وجميع المكوّنات في عالم السياسة، حيث تبرز بهيئة مراكزَ ومؤسّساتٍ ومعتقداتٍ وتوجّهاتٍ ثقافيّةٍ ذاتِ طابَعٍ سياسيٍّ ومن ثَمّ تتحوّل إلى أصولٍ إلزاميةٍ قاسيةٍ تستحوذ على شؤون المرأة وتتولّى زمام أمورها بشكلٍ بنيويٍّ وراسخٍ ضمن قوانينَ يتمّ وضعها من قِبل الرجل لهذا الغرض.

آن فيليبس وسائر نظرائها من أتباع الفكر النسوي سخّروا جهودهم لإنقاذ المرأة من التمييز الجنسي الذي تتعرّض له، وحاولوا إثبات آرائهم التي يطرحونها في هذا المضمار استنادًا إلى فكرةٍ فحواها أنّ الأنظمة الحاكمة التي عادةً ما يدير شؤونها الرجال، هي العدو اللدود والمنافس الأوّل للجنس الأنثوي، ومن هذا المنطلق تمحورت نظريّاتهم حول شرح وتحليل بعض المفاهيم الأساسيّة في حياة البشر، مثل الحكومة والسلطة والأمن والسلام والتنمية[3].

الباحث تيري تريف وباحثون آخرون دوّنوا دراسةً حول تأثير نوع الجنس البشري على الأمن، وفي هذا السياق تبنّوا ذات النهج الذي تبنّته الداعية النسوية آن فيليبس، حيث سلّطوا الضوء على الموضوع وفق أسسٍ فيمينيةٍ وتطرّقوا إلى شرح وتحليل هواجس المرأة في شتّى

[1]- أفلاطون، رسائل: دوره كامل آثار افلاطون - **رساله جمهوري** (باللغة الفارسية)، ترجمه إلى الفارسية محمّد حسن لطفي، 1986م، ص: 604.

[2]- Ann Philips

[3]- Mcglen N. & Sarkess M. R. 1993, ***Women in foreign policy***, New York، London, Rout Ledge, p. 12.

الصعد وفق نزعات نسويةٍ[1]؛ وضمن بيانهم لواقع أوضاع المرأة في مجال الأمن والعلاقات الدولية استنتجوا أنّها - ولا سيّما في نطاق الرؤية الواقعية - مغيّبةٌ بالكامل على الساحة الدولية، كما أنّ المؤسّسات والأمنية الدولية بجميع مكوّناتها ومقرّراتها لا تكترث مطلقًا بأمن المرأة على الرغم من أنّ غالبية ضحايا الحروب من النساء، إذ تتجاهل ما يتعرّض له الجنس المؤنّث من اعتداءاتٍ وسلبٍ للحقوق وبالأخصّ الاغتصاب الجنسي إبّان الحروب والنزاعات المسلّحة وتسخيرها في المخيّمات والمعسكرات والمنتجعات ومقارّ العسكر كوسيلةٍ جنسيةٍ تُشبع رغبات الرجال وشهواتهم، ناهيك عن أنّ هذه المؤسّسات لا تعير أهميةً للأرامل اللواتي يفقدن أزواجهنّ لأسبابٍ عديدةٍ ويتحمّلن جرّاء ذلك عبء تربية أبنائهن وتوفير لقمة العيش لهم، كذلك تهمل الخدمات الجمّة التي تقدّم من المرأة على الصعيد الصحّي في مختلف المشافي ومراكز الدعم اللوجستي الحربي؛ لذا فهي جنسٌ مهمَّشٌ بالكامل على الساحة الدولية بادّعاء النسويين.

الباحثة **سينتيا إينلو** قالت أنّ المرأة منذ العهود السالفة كانت مهمّشةً من العلاقات الدوليّة وعلم السياسة، كما أنّ المراكز الأمنية تتعامل معها بتمييزٍ تامٍّ وتبخس حقوقها الجنسيّة بشكلٍ علنيٍّ وكأنّها مجرّد ألعوبةٍ بيد الرجل تلبي شهواته وتشبع غرائزه الجنسيّة؛ وفي هذا السياق أكّدت على أنّ تعريف الأمن الوطني بكونه مجرّد الحفاظ على كيان النظام الحاكم مقابل التهديد الخارجي، هو في الواقع تعريفٌ ناقصٌ وغيرُ تامٍّ لكونه ينقض حقوق المرأة.

الناشطون في مجال حقوق المرأة بذلوا كلّ ما بوسعهم لتغيير هذا الواقع المرير الذي يعاني منه الجنس الأنثوي والتمييز الذي يمارس بحقّه، وفي هذا المضمار بادروا إلى إعادة تفسير المفاهيم الأساسيّة التي يقوم عليها الفكر السياسي والعلاقات الدولية، حيث فسّروا المعاني الدلالية لهذه المفاهيم بنحوٍ جديدٍ لأجل بيان الواقع المؤلم للمرأة وما عانته من ظلمٍ على مرّ التأريخ؛ ومن المؤكّد أنّ هذه النشاطات الفكرية تقحم أتباع الفكر النسوي في مضمار الفكر السياسي.

---

[1]- تيري تريف وآخرون، **مطالعات امنيتي نوين** (باللغة الفارسية)، ترجمه إلى الفارسية علي رضا طيب وآخرون، منشورات معهد الدراسات الاستراتيجية، إيران، طهران، 2004 م، ص 161.

وأمّا أهمّ المفاهيم المطروحة للبحث والتحليل في عالم السياسة وضمن التيار الفكري النسوي فهي عبارةٌ عمّا يلي:

أوّلًا: الحكومة

مصطلح الحكومة يدلّ على واحدٍ من المفاهيم الأساسيّة في علم السياسة، ويعتقد النسويون أنّ الأنظمة الحاكمة على مرّ العصور خضعت لسلطة الرجل، وفي رحابها اضطهدت المرأة بحيث بات هذا الاضطهاد عرفًا تقليديًّا جاريًا على قدمٍ وساقٍ بشكلٍ ممنهَجٍ[1].

ردود الأفعال التي بدرت من الناشطين في مجال حقوق المرأة إزاء الأنظمة الحاكمة التي شكّكوا بمصداقيتها ومشروعيتها، أسفرت عن ولوج النسويين في المضمار السياسي مطالبين كلّ حكومةٍ باتّخاذ قراراتٍ مناسبةٍ لإقرار حقوقها الثابتة بصفتها الجهة الرسمية المخوّلة لإقرار النظم وإحقاق الحقّ في المجتمع.

ويتبنّى النسويون نهجًا مختلفًا عمّا تبنّاه الفوضويون، حيث لا يرغبون بزعزعة أركان الأنظمة الحاكمة وإثارة فوضًى سياسيّةٍ، وإنّما غاية ما في الأمر أنّهم يشكّكون بالنظريات التي ترتكز عليها الحكومة وفي هذا السياق يحاولون طرح نظريّاتٍ ورؤًى ارتكازيّةٍ جديدةٍ.

المواضيعُ السياسيّة المرتبطة بالأنظمة الحاكمة والمرفوضة من قبل النسويين، تتمحور حول الفرضيات التالية:

- الحكومة مخيّرةٌ ذاتيًّا وعقليًّا، ولها سلطةٌ مطلقةٌ.

- الحكومة ذات سلطة احتكارية بحيث يجب وأن تخضع جميع وسائل القوّة لسيطرتها.

- الحكومة تمتلك سيادةً مطلقةً الهدف منها الحيلولة تحوّل البلد إلى غابةٍ يأكل القويّ فيها الضعيف.

شكّك النسويون بجميع هذه الفرضيّات واعتبروها من صياغة الرجال لكونها تصبّ في

[1]- Haled D. 1989, ***political theory and the modern state***, London Polity Press, p. 60.

مصلحتهم، وفي هذا المضمار أكّدوا على أنّ الخلل الأساسي في النظام السياسي الحاكم هو عدم الاكتراث بتوجّهات المرأة وتجاهل دورها في الحياة السياسية بحيث لا تتمحور مقرّراته حول الدور الفاعل والناجع لكلّ إنسان من منطلق فائدته وتأثيره الإيجابي بغضّ النظر عمّا إذا كان لاعبه ذكرًا أو أنثى، ولدى تنبيه الجهات الحاكمة على هذا الخلل الجادّ فهي لا تبادر إلى تصحيح مسارها وإزالة نقاط الضعف، بل تزيد من الطين بلّةً وترسّخ الضعف أكثر من السابق من خلال الإبقاء على سلطة الرجل المطلقة.

ومن جملة الشعارات التي رفعها أتباع الفكر النسوي، التصدّي لتهميش المرأة في عالم السياسة وتنبيه البشرية إلى أنّها مهملةٌ بالكامل في أروقة الأنظمة الحاكمة، وهذا الشعار بات منطلقًا أساسيًّا لنشاطاتهم المعارضة للأنظمة الحاكمة؛ لذلك وصفوا الحكومة بكونها مجرّدَ تشكيلٍ مؤسّساتيٍّ يتيح للرجال استغلال النساء بشكلٍ عمليٍّ ويسوّغ لهم إهمالهنّ وتجاهل آرائهنّ وتوجّهاتهنّ الفكرية وحقوقهنّ بالكامل.

الباحثان **بيترسون**[1]**ورونيان**[2] أكّدا في دراساتهما وبحوثهما على أنّ الأنظمة الحاكمة هي نقطة البداية للاستغلال الجنسي الذي تعرّضت له المرأة على مرّ العصور وما زالت تتعرّض له في بعض البلدان حاليًّا، وهذه الظاهرة السلبية أصبحت برأيهما متأصّلةً في المجتمعات البشريّة وعرفًا رائجًا، والأسوأ من كلّ ذلك أنّ هذا الاستغلال يولد من جديدٍ وبأشكالٍ متنوّعةٍ في كلّ عصرٍ.

النسويون ضمن مساعيهم الرامية إلى إنقاذ المرأة من واقعها المرير ورفع الظلم والاضطهاد السلطوي بحقّها، اقترحوا تجريد الحكومة من بعض صلاحياتها وتقسيم السلطة بين مختلف المكوّنات المؤسّساتية المحلّية التي تبلغ نسبة النساء فيها 50 بالمئة على أقلّ تقديرٍ.

الجدير بالذكر هنا هو أنّ النسويين الراديكاليين يرفضون واقع المرأة في الحياة الاجتماعية والسياسية من منطلق اعتقادهم بعدم نيلها جميع حقوقها، لذلك لا يرتضون حتّى بما حصلت عليه من امتيازاتٍ وحقوقٍ في رحاب الأنظمة الديمقراطية المعاصرة مثل حقّ الاقتراع والتمثيل الديمقراطي؛ وقد بالغوا في رؤيتهم هذه لدرجة أنّهم اعتبروا هذه الحقوق الممنوحة لها مجرّد

[1]-Peterson

[2]- Runyan

حيلةٍ لجأ إليها الرجال لأجل ترسيخ دعائم سلطتهم[1]. أتباع هذا التيار النسوي لا ينكرون الاختلاف الذاتي الكائن بين الذكور والإناث، لذلك أكّدوا على امتلاك المرأة خصائصَ ذاتيةٍ يمكن أن تكون مرتكزًا أساسيًّا لتحريرها من سلطة الرجل.

الرؤية النسوية بشكلٍ عامٍّ تشاؤميةٌ إزاء الأنظمة الحاكمة وأحادية الجانب بشكلٍ مبالغٍ فيه، وترتكز في أساسها على الأسس التالية:

1) الحكومة عبارةٌ عن منظومةٍ آليةٍ خاضعةٍ لسلطة الرجل وتتيح له بسط نفوذه على المرأة، حيث تضمن له الحفاظ على هذه السلطة وترسيخها وإعادة إنتاجها على مرّ العصور.

2) أهمّ ميزة للحكومة أنّها احتكاريةٌ وتتمحور حول مرتكزاتٍ ثابتةٍ ما يتيح لها اضطهاد المرأة جنسيًّا بكلّ سهولةٍ.

3) الأنظمة الحاكمة وضّحت وظائف الجنسين ضمن نظريّاتها السياسيّة ثمّ جعلت هذه الوظائف خطابًا نافذًا في المجتمع، الأمر الذي يعني قدرتها على تصحيح مسار وظائف كلا الجنسين أو إبدالها بغيرها لأجل إزاحة الظلم والاضطهاد عن كاهل المرأة؛ ولكن بما أنّها خاضعةٌ لسلطة الرجل والجنس الأنثوي مهمّش فيها بحيث توكل إليه مهامٌّ ثانويةٌ لا أهمية لها، يتزايد التمييز الجنسي في رحابها يومًا بعد آخر ويصبح أكثر شدّةً وتعقيدًا من أيِّ وقتٍ مضى.

تجدر الإشارة هنا إلى أنّ التيارات الفكريّة النسوية لا تتبنّى رؤيةً واحدةً إزاء الأنظمة الحاكمة، وفي هذا المضمار نجد النقد الموجّه للسلطة الحاكمة ولكيانها ومسؤولياتها من قبل النسويين الليبراليين الذين هم في واقع الحال يدعون إلى منح ذات الحقوق التي يتمتّع بها الرجل إلى المرأة، أقلّ مستوى من النقد الذي يوجّهه سائر أقرانهم النسويين من أتباع التيارات الأخرى[2].

النسويون الليبراليون أكّدوا على أنّ مطالبات المرأة بحقوقها تراكمت إثر كثرتها لكنّها لم

[1]- Jaggar Alison 1983، ***Feminist politics and human nature***، New York، Romean & Beheld، p. 15.

[2]- Humm Maggie (ed) 1992، ***Feminism***، A reader، Harvester، p. 43.

تتحقّق حتّى الآن جرّاء عواملَ تأريخيةٍ وثقافيّةٍ عديدةٍ، لذا يجب على المسؤولين الحكوميين العمل على تلبيتها؛ في حين أنّ النسويين الراديكاليين والماركسيين وأتباع تيار ما بعد الحداثة، ليست لديهم أيُّ رؤيةٍ إيجابيةٍ إزاء الأنظمة الحاكمة من منطلق اعتقادهم بكونها الداعم الأساسي لسلطة الرجل.

والملفت للنظر في هذا المضمار هو أنّ أتباع تيار ما بعد الحداثة برأي المنظّرين السياسيين، وجّهوا أشدّ نقدٍ للأنظمة الحاكمة، مثل الماركسيين الذين اعتبروا الحكومة ممثِّلةً للطبقة الرأسمالية وسندًا داعمًا لمصالحها، ومثل المفكّرين الذين اعتبروها أبرز مظهرٍ للعنف والقسوة السلطوية؛ في حين أنّ النسويين بادروا إلى طرح أكثر الآراء تطرّفًا إزاء الحكومات على ضوء اعتقادهم بخضوعها لسلطة الرجل وتهميشها لدور المرأة بالكامل.

الباحثة النسوية **آن تيكنر** تطرّقت في أبحاثها إلى بيان دور الحكومة ووصفتها بأنّها تبلوُرٌ واضحٌ وجليٌّ لسلطة الجنس المذكر على الجنس المؤنّث، ومن هذا المنطلق انتقدت الرؤية الواقعية التي تبنّاها الخبير في الشؤون الدولية والسياسية **هانز يواخيم مورغنثاو**[1] بخصوص العلاقات الدولية[2]، فالأخير استند في توجّهاته الأنثروبولوجية إلى نظريات **توماس هوبز** و**نيكولو مكيافيلي**، لذلك اعتبر الإنسان حريصًا على مصالحه وجبانًا بشكلٍ ذاتيٍّ، وجميع البشر برأيه في صراعٍ دائمٍ وسعيٍ دؤوبٍ لفرض سلطتهم على بعضهم البعض[3]، وهذه الحالة تقتضي خضوعهم لسلطة حكومة مقتدرة كي يستتبّ النظم والأمن في المجتمع.

الجدير بالذكر هنا هو أنّ المنظّرين السالكين نهجًا فكريًّا واقعيًّا إذ اعتبروا الحكومة ركيزةً أساسيةً في العلاقات الوطنية والدولية لكلّ مواطنٍ، وهدفها الأوّل هو تحقيق الأمن بأيِّ ثمنٍ كان؛ وقد وجّه أتباع الفكر النسوي نقدًا لاذعًا للمفكّرين السياسيين من أتباع المذهب الواقعي مثل توماس هوبز ونيكولو مكيافيلي، كما انتقدوا منظّري هذا المذهب الفكري على صعيد القضايا الدولية، حيث اعترضوا عليهم متسائلين: ما هو الأمن باعتقادكم؟ من يستحقّ أن ينعم

---

[1]- Hans Morgenthau.

[2]- Maghroori R. and Ramberg B. 1982, ***Globalism vs Realism***, Boulder, Westview Press.

[3]- هانز يواخيم مورغنثاو، **سياست ميان ملت ها** (باللغة الفارسية)، ترجمته إلى الفارسية حميرا مشير زاده، منشورات مكتب الدراسات السياسية والدولية، إيران، طهران، 1995 م، ص 5.

به؟ من هو المكلّف بتوفير الأمن؟ من يجب عليه بذل جهدٍ أكثرَ من غيره لإرساء الأمن؟ هل إنّ جميع البشر شرّيرون بالمستوى ذاته أو لا؟ هل يحظى جميع الناس بأهميّةٍ من الدرجة الثانية أو لا أهميّة لهم من الأساس؟

آن تيكنر بدورها وجّهت نقدًا لما طُرح من قِبل هانز يواخيم مورغنثاو تمحور حول النقاط التالية:

1) النظريّات الواقعيّة المطروحة بخصوص فطرة البشر ترتكز في أساسها على الجنس المذكّر ولا ترتبط ضرورةً بالجنس المؤنّث.

2) المصالح العامّة التي يدعو لها أصحاب الفكر الواقعي لا تتحقّق إلا على ضوء تعاونٍ دوليٍّ، لذا لا يمكن نيلها عن طريق الاستحواذ على السلطة الوطنية أو الحفاظ عليها وتوسيع نطاقها.

3) السلطة التي طُرحت في النظريات الواقعية أحاديةُ الجانب وعمليةٌ بحيث لا تكترث بالجوانب الفكرية الثنائية المعقّدة.

4) المساعي التي يبذلها أتباع المذهب الواقعي لبيان واقع الأخلاق السياسية والسبيل الأنجع لتحقيقها أو تهميشها بالكامل من الحياة السياسية، عبثيةٌ من أساسها لكون جميع النشاطات السياسية تحظى بأهميّةٍ بالغةٍ من الناحية الأخلاقيّة، وغاية ما يفعله هؤلاء هو التنظير لبلوغ النَّظْم أعلى مستوياته على أساس السلطة والسيطرة، ما يعني أنّهم يمنحون الأولوية للنظم بصفته مفهومًا استراتيجيًّا، لا للعدل الذي هو في الواقع مفهومٌ أخلاقيٌّ وارتكازيٌّ أكثر من النظم بحيث يمكن اعتباره بنيةً أساسيّةً ومرتكزًا ثابتًا له.

5) شعوب العالم بتنوّعها واختلافها يمتاز كلّ واحدٍ منها بخصائصَ تميّزه عن غيره، لكنّها تشترك جميعًا بعناصرَ أخلاقيّةٍ متشابهةٍ ذاتِ طابعٍ عامٍّ وشموليٍّ؛ ويمكن على أساسها تمهيد الأرضية المناسبة على الصعيدين النظري والعملي للتقليص من حجم التعارضات الدولية وبالتالي هيكلة مجتمعٍ دوليٍّ متناسقِ الأجزاء.

6) القضايا السياسيّة ليست مستقلّةً عن سائر القضايا الجنسيّة والأخلاقيّة وما شاكلها، وهذا الرأي يتعارض مع ما ذهب إليه الواقعيّون الذين اعتبروها ذاتَ هويةٍ مستقلّةٍ وجعلوا أنفسهم على رأس الهرم في السلطة؛ ومن المؤكّد أنّ هذه الرؤية تمسّ بحقوق المرأة وتجرّدها من الدور الذي يجب وأن تفي به في عالم السياسة.

ثانيًا: السلطة

السلطة تحظى بمكانةٍ هامّةٍ للغاية في الفكر السياسي النسوي بصفتها الموضوع الارتكازي الأوّل في علم السياسة، وفي هذا السياق هناك ثلاثة أسئلةٍ محوريةٍ تطرح من قِبل مختلف التيارات النسوية:

السؤال الأوّل: كيف نشأت سلطة الجنس المذكّر على الجنس المؤنّث؟

السؤال الثاني: ما السبب في خضوع الجنس المؤنّث لسلطة الجنس المذكّر؟

السؤال الثالث: ما هي التداعيات السياسيّة والأخلاقيّة والاجتماعيّة التي تترتّب على بقاء سلطة الجنس المذكّر على الجنس المؤنّث؟

الجدير بالذكر هنا هو أنّ السلطة[1] بحسب الرؤية الفيمينية تعدّ تبلوُرًا حقيقيًّا للقدرة التي تعمّ جميع جوانب علم السياسة، حيث تتبلور معالمها الأساسيّة وتطبّق بواسطة الرجال وتُعرّف وفقًا لما يرونه مناسبًا.

النسويون اعتبروا أنّ القدرة ترتكز على الجنس، ومن هذا المنطلق طالبوا بإعادة النظر في مدلولها وجميع لوازمها، فالباحثة النسوية آن فيليبس على سبيل المثال اعتبرت علم السياسة المتداول زاخرًا بالمفاهيم التي تتمحور حول جنس الإنسان ومن هذا المنطلق ادّعت أنّ السياسة تتّسم بطابعٍ ذكوريٍّ، لذلك فإنّ الأنثى على ضوء علم السياسة قبعت في مستوًى متدنٍّ بدل أن تحتلّ مرتبةً عاليةً، ومُنحت ميزاتٍ عاطفيةً بدل أنّ تحتلّ مرتبةً إدراكيةً لائقةً بشأنها، وقبعت في مستوًى محدودٍ بدل أن تحتلّ مرتبةً ذاتَ طابعٍ شموليٍّ.

[1]- dominance.

النسويون واجهوا استحواذ الرجل على المقاليد العامّة للسلطة وأكّدوا على أهمية القدرة غير المتمركزة، وفي هذا المضمار قالت الباحثة النسوية جين بيثكه إيلشتاين أنّ تمركز القدرة يعني استحواذ الرجل على جميع مصادرها والوسائل المعتمدة فيها ومن ثمّ تطبيقها بشكلٍ تُهمَّش على أساسه المرأةُ ويَطالها ضررٌ فادح[1]؛ لذلك أكّدت على أنّ استمرار هذا الاستحواذ طوال التأريخ البشري أسفر عن فقدانها الثقة بنفسها وبالتالي فالكثير من النساء لم يجدن بدًّا من الخضوع للرجال والاستسلام لقدرتهم لأجل الحفاظ على أمنهنّ في الحياة، وجرّاء ذلك تجردن من إرادتهنّ؛ ولكن بعد تغيّر المعادلات الاقتصادية والمعلوماتية وازدهار دور المرأة في شتّى المجالات التنموية وعلى صعيد الأيدي العاملة والخدمات الصحّية والطبية وما إلى ذلك من نشاطاتٍ أخرى، انتعشت فعالياتها في الحياة وتنامى وعيها الأمر الذي جعلها ترفض إشراف الرّجل واستحواذه على بدنها وقابلياتها وشؤونها السياسية، لذلك تزايدت المطالبات النسوية الداعية إلى محاكمة الرجل باعتباره المسبّب الأوّل والأساسي في تدنيس حقوقها المشروعة. المرأة المعاصرة برأي إيلشتاين تطالب بإقرار قوانين تضمن لها تمييزًا يصبّ في خدمة جنسها الأنثوي بعد الحرمان الذي تعرّضت له على مرّ العصور والتمييز الجنسي الذي عانت منه، وحسب هذا الرأي فهي تطالب بأكثر من استحقاقها لكي تنسى الماضي المرير الذي أرّق كيانها، ومن ثمّ لها الخيار في أن تعفو عن الرجل الذي كبّلها بقيودٍ مؤلمةٍ وضيّع حقوقها طوال عهودٍ سحيقةٍ، أو لا تعفو عنه.

ولم يكتفِ الناشطون في مجال حقوق المرأة بالدعوة إلى التقليل من تمركز القدرة، بل دعوا إلى تفعيل الجوانب الكامنة وغير المتعارفة فيها من منطلق اعتقادهم بأنّ الرجال على ضوء توجّهاتهم التجريبية الوضعية تجاه القدرة والتي تجسّدت على أرض الواقع بشكلٍ عمليٍّ، تجاهلوا جانبًا هامًّا منها، وهذه الرؤية الذكورية الظاهرية والمحدودة هي التي تسبّبت برواج العنف والاستبداد والاضطهاد في العالم؛ وفي هذا السياق عزت الباحثةُ النسوية آن تيكنر دعوة النسويين لتفعيل الجوانب الكامنة في القدرة إلى رغبتهم في تسخيرها كوسيلةٍ للإقناع لا للقهر والإجبار؛ لأنّ المرأة نادرًا ما تسيطر على الوسائل التي تتيح لها بسط نفوذها بقهرٍ وإجبارٍ

[1]- Elshtain Jean Bethke 1992، ***Feminist themes and international relations***، published in Dear، Derain (ed)، international theory: Critical investigations، London، Macmillan، p. 97.

فالإقناع من هذه الناحية يعني إقرار السلام في العلاقات الخارجية والتعاون على المستوى المحلّي[1].

من البديهي أنّ تأسيس تحالفٍ دوليٍّ ضدّ الظلم والتمييز العنصري لا يمكن أن يتحقّق على أرض الواقع إلا عن طريق الإقناع، فهو غير ممكنٍ في ما لو اعتمد مؤسّسوه والمدافعون عنه على القهر والإجبار؛ والهدف الذي يطمح أتباع الفكر النسوي إلى تحقيقه هو إثبات كون القدرة لا تقتصر على الترغيب والترهيب، لأنّ الرجال هم الذين جعلوها بهذا الشكل وقلّلوا من شأنها نظرًا لضيق أفق رؤيتهم، حيث عجزوا عن فهم جانبها الإقناعي. الهدف من هكذا تفسير هو انتشال المرأة من واقعها المرير وتفعيل نشاطاتها بعد أن تمّ تهميش دورها في الحياة، ومن ثمّ إقحامها في أروقة القدرة لتفي بدور مؤثّرٍ يليق بقابلياتها، فالقدرة الكامنة التي يفعّلها الرجل لها القابلية على الإقناع ومن هذا المنطلق لا يمكن لأحد تجاهل دور المرأة في ما لو انتعش هذا الجانب الإقناعي.

نستنتج من جملة ما ذكر أنّ الرجال من أصحاب الرؤية الواقعية تمحورت آراؤهم حول المصالح الوطنية والاقتدار الوطني، بينما أتباع المذهب النسوي طرحوا آراءً تنصبّ في مصلحة المجتمع والاقتدار الاجتماعي؛ كما أنّ الواقعيين لدى تحليلهم لطبيعة قدرتهم وقدرات الآخرين أكّدوا على مصادرَ وعناصرَ ملموسةٍ وتجريبيّةٍ، في حين أنّ النسويين سلّطوا الضوء على عناصر القدرة الكامنة والتي لم يتمّ تفعيلها في الحياة، فضلًا عن ذلك فالنسويون تبنّوا نهجًا متعارضًا مع ما ذهب إليه الواقعيون حينما طالبوا بتقاسم القدرة بدلًا من تمركزها وتوسّع نطاقها، أي أنّهم اعتبروها منطلقًا لإنقاذ المرأة من واقعها المرير ودعامةً لإحياء نشاطاتها وتفعيل قابلياتها بعد أن تمّ تهميشها وتجاهل دورها الحيوي. النسويون عارضوا الواقعيين - الذين هم قاطبةً من الرجال - عندما أكّدوا على كون الإنسان ليس مخلوقًا شرّيرًا، بل الشرّ الذي تشهده المجتمعات البشرية ناشئٌ برأيهم من ممارسات الرجال جرّاء طمعهم في الاستحواذ على مقاليد السلطة والاقتدار في الحياة ومن ثمّ التحكّم بكلّ شيءٍ.

وادّع النسويون أنّ الرجال على ضوء تصويرهم الإنسان على أنّه مخلوقٌ شرّيرٌ، بادروا إلى

[1]- حميرا مشير زاده، **تحول در نظريه هاي روابط بين الملل** (باللغة الفارسية)، ص 292.

تأسيس حكومات، وعبر تلقينهم مجتمعاتهم بانعدام الأمن في العالم، تسبّبوا بتزايد الصراعات الدولية؛ وبالتالي فالمرأة هي الضحية الأولى في خضمّ هذه الأوضاع المزرية، حيث بقيت مهمّشةً ولا يمكنها تحريك ساكن وهي تشاهد حروب الرجال وعيناها تفيضان بالدمع، وليس لها دورٌ فاعلٌ سوى أنّها تشارك في مختلف المظاهرات والاحتجاجات بصفتها معارضًا، أو أنّها لا تفي إلا بدورٍ اجتماعيٍّ محدودٍ بصفتها أمًّا للجنود الذين يذهبون إلى جبهات القتال؛ وبالتالي لا تنال حقّها المشروع وغاية ما يُمنح لها من جانب الرجل أوسمة الشجاعة والصبر.

ويعتقد هؤلاء أنّ جميع المآسي التي تعرّضت لها المرأة في العقدين الماضيين ناشئةٌ من عدم طرح مفهوم القدرة بصيغته الصحيحة وتصويره بشكله الأحادي العاري من مضامينه الأساسية، لذلك ذكروا بعض مكامن الخلل في تعريف هذا المفهوم من قبل الرجال ومن جملتها ما يلي:

1) الذكور لا يفكّرون إلا بإنتاج القدرة وتمركزها، لذلك لا يكترثون بتقاسمها مع الإناث.

2) الذكور يرغبون بتمركز القدرة واقتصارها عليهم، لذا فهم يخشون من تقاسمها مع الإناث.

3) التعريف الذكوري للقدرة يتمحور فقط حول ظاهرها وعناصرها الملموسة، لذا لا يعير الرجال اهتمامًا لعناصرها الكامنة والفكرية.

4) القدرة عادةً ما تطبّق وفق ثلاثة أساليب، هي الترهيب والترغيب والإقناع[1]، فعلى صعيد الترهيب تطبّق اعتمادًا على العقوبات، وعلى صعيد الترغيب تطبّق اعتمادًا على التكريم؛ وإلى هذا المستوى تبقى بحسب رأي الذكور لكونهم يتجاهلون جانبها الإقناعي.

5) الذكور يصنّفون القرارات استنادًا إلى القدرة، فهي برأيهم عاديةٌ ومتعاليةٌ، ومن هذا المنطلق يخصّص الصنف الأوّل للجنس الأنثوي في حين أنّ الصنف الثاني الذي يمتاز بطابعٍ استراتيجيٍّ يخصّصونه لأنفسهم؛ من الواضح أنّ هذه الرؤية تنمّ عن الانحياز الجنسي للرجل تجاه القدرة.

[1]- جون كينيث جالبرايث، **قدرت** (باللغة الفارسية)، ترجمته إلى الفارسية محبوبة مهاجر، منشورات «سروش»، إيران، طهران، 1998 م، ص 34.

6) بعد اكتمال منظومة السلطة الحاكمة للذكور، تصبح الدولة مصدر تهديدٍ لحقوق الإناث وأمنهنّ بدل أن تمنحنّ الأمن والطمأنينة، وعلى ضوء ترسيخ هذا الوضع يعاد إنتاج الاضطهاد الجنسي بشكلٍ متواصلٍ، ومن خلال لجوء الرجل للقوة والمال والإغواء، يتمّ طرح خطابٍ أحاديِّ الجانب يمكّنه من الاستحواذ بالكامل على بدن المرأة وقابلياتها وطموحاتها؛ لذلك تضطرّ لأن تهتمّ ببدنها ونحافته امتثالًا لرغبته، وهو بدوره لا يمنحها سوى بعض المهام الثانوية مثل الخدمات الصحّية والطبية والعناية بالأطفال والفندقة وإدارة شؤون الأسرة وطهي الطعام، والأهمّ من كلّ ذلك أنّه يلقّنها ضرورة الخضوع لسيادة الأب في المنزل كي لا يتسنّى لها أن تطالب بأكثر ممّا حدّده لها بحيث تنصاع لربّ الأسرة وتدور في دوّامةٍ رسمت حدودها لها مسبقًا.

الجدير بالذكر هنا أنّ النسويين ضمن نظرياتهم التي طرحوها بخصوص السلطة والقدرة لم يذكروا السبل التي يمكن الاعتماد عليها لإقرار النظم في المجتمع وإرساء الأمن الوطني، وكما هو واضحٌ فالنقد النسوي تجاه الأوضاع الراهنة يعدّ متهوّرًا للغاية سواءً في بيان معالم هذه الأوضاع أو في مجال تخمين ما سيحدث على ضوئها، وهذا الخلل يبدو جليًّا أكثر ضمن نظرياتهم وآرائهم التي طرحوها لبيان مفهوم العدل.

ثالثًا: العدل

هناك العديد من المداليل التي تطرح بشكلٍ مكرّرٍ في الأوساط الفكرية بخصوص مفهوم العدل، مثل العدل الجغرافي والعدل الاقتصادي والعدل الثقافي؛ فهي عادةً ما تُطرح من قِبل أتباع مختلف الطبقات الاجتماعيّة؛ ويعتقد الناشطون في مجال حقوق المرأة أنّ الطبقات الاجتماعيّة التي تخرج في مسيراتٍ احتجاجيةٍ تمكّنت من تحقيق مطالباتها، مثل الطبقة العاملة.

لم ينطلق أتباع الفكر النسوي بدعواتهم من الطبقة الاجتماعية ولا المنطقة الجغرافية ولا البنية الثقافية، بل بدؤوا بها من الفرد بادّعاء أنّ جميع المكوّنات والمؤسّسات العامّة مشوبةٌ بأغراضٍ جنسيةٍ؛ كما أنّ مفهوم العدل الذي يطرحونه يتمحور حول المساواة والاستحقاق في آنٍ واحدٍ، ومن هذا المنطلق ذكر منظّروهم ثلاثة تفاسيرَ متباينةٍ له كما يلي:

التفسير الأوّل: العدل يعني المساواة، والقابليات المتكافئة بالكامل لدى الجنسين الذكر والأنثى، وعلى هذا الأساس يجب تقاسم كلّ شيءٍ بشكلٍ متساوٍ كي يتحقّق الازدهار المطلوب.

وأيّد الماركسيون هذا التعريف لكونهم لا يعتقدون بوجود أيّ اختلافٍ في القابليات والعمل الإنتاجي بين الرجل والمرأة.

التفسير الثاني: العدل بمفهومه الاشتراكي يعني منح كلّ إنسانٍ بمقدار حاجته، وتكريم كلّ شخصٍ بمستوى قابلياته.

التفسير الثالث: العدل بمفهومه الليبرالي يعني استحاق الإنسان في نيل بعض الأمور، ما يعني أنّه ينمّ عن حالةٍ اكتسابيةٍ لا تكوينيةٍ أو موروثةٍ. كما نلاحظ يتمّ التأكيد هنا على صلاحية الإنسان واستحقاقه لنيل بعض الامتيازات، ولكن ما هو المعيار في تعيين هذا الاستحقاق؟ المعيار هنا غامضٌ بكلّ تأكيدٍ، إلا أنّ المنظّرين الليبراليين الذين تطرّقوا إلى بيان مفهوم العدل حاولوا تصوير أوضاعٍ معيشيةٍ يمكن للإنسان من خلالها توفير أنسب الحلول لانتشال الطبقة الاجتماعية المحرومة من واقعها الصعب ومنحها ما يساعدها على تلبية متطلّباتها إلى جانب منح الجميع حرّياتٍ فرديةٍ وترسيخ مبادئ المساواة في المجتمع. الجدير بالذكر هنا هو أنّ الإنصاف هو المقصود من العدل في هذا التفسير، حيث يقوم في أساسه على مرتكزاتٍ منطقيّةٍ وعقليّةٍ[1].

مفهوم العدل النسوي يهدف إلى إقرار مبدأ المساواة بين الرجل والمرأة وفي الحين ذاته يراد منه منح المرأة استحقاقاتٍ خاصّةٍ.

بعض المفكّرين البارزين أكّدوا على أنّ الجنسيْن متساويان ذاتيًّا، وعلى رأسهم **ماري أستيل**[2] و**ماري ولستون كرافت**[3] و**جون ستيوارات ميل**[4] وزوجته **هاريت تايلور**[5].

---

[1]- Rawls John 1998, ***A theoty of justice***, Cambridge, Harvard University Press, p. 52.

[2]- Mary Astell

[3]- Mary Wollstone Craft

[4]- John Stuart Mill

[5]- Harriet Taylor

ماري أستيل طرحت في عام 1700م السؤال التالي: إذا قلنا إنّ جميع البشر يولدون أحرارًا، لِمَ تُجرّد المرأةُ من حرّيتها المشروعة بحيث تعيش في عبوديةٍ مطلقةٍ وتخضع لإرادة الرجل الغامضة والمتغيّرة؟

بعد **أستيل** رفضت **ماري ولستون كرافت** الآراء التي طرحها الفيلسوف **جان جاك روسو** والتي ادّعى فيها أفضلية الأطفال الذكور على الإناث، وفي هذا السياق قالت بأنّه صحيح أنّ الزواج والأمومة يحدّدان مصير المرأة، لكن مع ذلك لا بدّ لها من أن تزاول نشاطاتها في الحياة وأن تتعامل بحنكةٍ ودقّةٍ مع مسألة الزواج بحيث لا تُترك الحياة العامّة للرجل فقط وتقصر نفسها على العمل المنزلي.

وأمّا **جون ستيوارت ميل** وزوجته **هاريت تايلور** فقد أكّدا على ضرورة استقلال المرأة وعدم تبعيتها للرجل ضمن بحوثهما العلمية، وفي هذا السياق اعتبرا استقلالها ماليًّا مرتكزًا لخلاصها من سلطة الرجل وتحرّرها من القيود التي كبّلها بها كي تنصاع لأوامره ونزواته.

هؤلاء المفكّرون ينضوون ضمن التيار النسوي الليبرالي، وقد استطاعوا مع أقرانهم الليبراليين تحقيق الكثير من المطالبات السياسية للمرأة على ضوء دعواتهم إلى إقرار العدل بينها وبين الرجل، فقد أثمرت جهودهم نتائجَ إيجابيةً انصبّت في صالح الجنس الأنثوي بعد منح النساء حقّ المشاركة في الانتخابات وتخصيص إجازة حملٍ للحوامل اللواتي يزاولن العمل خارج المنزل وتأسيس دور حضانةٍ في محلّ عملهنّ إلى جانب إقرار قوانين تضمن مساواتهنّ مع الرجال إلى حدٍّ ما. إلا أنّ النسويين الذين يضوون تحت مظلّة تيار ما بعد الحداثة طالبوا بأكثر من ذلك بادّعاء أنّ المساواة بين الجنسين بشكلٍ رسميٍّ لا تضمن إقرار حقوق المرأة كما ينبغي، حيث اعتبروا التمييز الجنسي مرتكزًا أساسيًّا في أروقة السلطة التي يكتنفها الغموض والتعقيد والتي تبسط نفوذها على جميع جوانب الحياة دون استثناءٍ، والمرأة في هذا المضمار تتحمّل ظلمًا أكثر شدّةً وقسوةً من غيرها. كما استهانوا بحركة الدفاع عن حقوق المرأة معتبرين إياها مجرّد حركةٍ محدودةٍ وضيّقةِ النطاق، لأنّ الحركة الشاملة برأيهم يجب ألّا تقتصر على الدعوة إلى التحرّر فحسب، بل لا بدّ من تنوّع شعاراتها بحيث لا تدعو إلى جمع كافّة النساء تحت مظلّة شعارٍ واحدٍ.

هؤلاء النسويون لدى بيانهم المعنى المقصود من مفهومَي الجنس sex والجندر gender قالوا أنّهما منبثقان من تحوّلاتٍ تأريخيةٍ شهدتها حياة البشر، ما يعني عدم وجودهما في بادئ الأمر، فهناك قضايا تأريخيةٌ واجتماعيةٌ أسفرت عن وصف بعض البشر بكونهم نساءً؛ وفي العصر الحديث اعتبر الرجل البرجوازي الأبيض نفسه أفضل من سائر البشر، ولكنّ هذا الشعور ليس حقيقيًّا ولا يمكن أن يبقى ثابتًا. وضمن حديثهم عن المعارف البشرية قالوا إنّ الأسس الإبستيمولوجية للرجل المعاصر منبثقةٌ من أوضاعٍ خاصّةٍ، إذْ ليست هناك أيُّ معرفةٍ قطعيةٍ وحقيقيّةٍ، لكنّ الرجال أصحاب السلطة فعلوا كلّ ما بوسعهم للحفاظ على سلطتهم، لذلك ادّعوا أنّ خطابهم حقيقيٌّ، وعلى أساسه بادروا إلى إنتاج العلوم ووضعوا مرتكزاتهم الإبستيمولوجيّة.

بشكلٍ عامٍّ يمكن القول إنّ العدل يعدّ مفهومًا محوريًّا وارتكازيًّا في الفكر النسوي السياسي، والنسويون ضمن بيانهم معالمه الأساسية ادّعوا أنّ العدل التأريخي مجرّد أمرٍ صاغه الرجل في العهود السالفة، لذا فهو موجّهٌ ضدّ المرأة ولا يضمن حقوقها المشروعة بتاتًا؛ حيث فرض الرجل عليها خطابه الذكوري وبدورها لم تجد بدًّا من الخضوع لسلطته الجائرة، فاستسلمت له وانصاعت لأوامره جرّاء ضعفها وعدم امتلاكها السبُل الكفيلة بإحقاق حقوقها والدفاع عن نفسها.

الجدير بالذكر هنا هو أنّ النسويين الليبراليين اعتبروا الظلم وانعدام المساواة جرّاء عدم إقرار العدل في المجتمع، أمرًا سلبيًّا طبيعيًّا لا موجَّهًا ضدّ جنسٍ معيّنٍ؛ بينما النسويون الراديكاليون وأقرانهم الذين انخرطوا في تيار نسوية ما بعد الحداثة، أكّدوا على وجود تمييزٍ جنسيٍّ بحقّ المرأة واضطهادٍ شديدٍ تتعرّض له من قبل الرجل. نسويو ما بعد الحداثة قالوا أنّ بعض الرجال حتّى وإن تعرّضوا أحيانًا لظلمٍ واضطهادٍ لأسبابٍ عديدةٍ، مثل كونهم أقلّيّةً في المجتمع أو جرّاء فقرهم أو وقوعهم أسرى بأيدي أعدائهم، أو بسبب جنونهم أو جهلهم، أو لأيِّ سببٍ آخرَ؛ إلا أنّ النساء يتعرّضن إلى ظلمٍ واضطهادٍ أكثر من ذلك، فإضافةً إلى هذه الأنواع من الضغوطات القاسية التي يشاركن فيها الرجال، هناك ضغوطاتٌ جمّةٌ تمارس ضدّهن باعتبارهنّ إناثاً، مثل الاضطرار لامتهان أعمالٍ ومشاغلَ ثانويةٍ ولا قيمة لها بالنسبة إلى الرجال، لذا فالمرأة التي تعمل خارج المنزل هي في الواقع تزاول أعمالها طوال أربع وعشرين ساعةً،

حيث تعمل كزوجةٍ وأمٍّ وربّةِ بيتٍ إضافةً إلى عملها خارج المنزل، ولكن مع ذلك لا يُعير الرجل أهميةً لكلّ هذه المشاغل المنهكة ويعتبرها مجرّدَ أعمالٍ ثانويةٍ لا تضاهئ عمله؛ وهذا التصوّر يُعدّ ظلمًا وإجحافًا بحقّ المرأة، لذلك فهي تتعرّض لهجمةٍ شرسةٍ معلنةٍ من بعض جوانبها وغيرِ معلنةٍ من جوانبَ أخرى لكونها هدفًا لسهام الرجل والسلطة الحاكمة أيضًا.

العدل بحسب نظريات نسوية ما بعد الحداثة لا يقتصر بمفهومه الواقعي على إقرار المساواة بين الرجل والمرأة فحسب، بل لا بدّ له في هذا المضمار من تلبية جميع متطلّبات المرأة وتوجّهاتها الخاصّة وتحقيق طموحاتها. يدّعي أتباع هذا التيار النسوي أنّهم حقّقوا نجاحاتٍ مشهودةً للحيلولة دون ظهور النزعات النسوية في أطر لا تتناغم مع المبادئ الأساسية، حيث حالوا دون استحواذ المرأة المرفّهة البيضاء على زمام الأمور النسوية باعتبارها الجنس الأصيل والأرجح[1] كما يتصوّر البعض، وضمن إذعانهم بوجود اختلافٍ بين النساء وسلوكاتهنّ، فسحوا المجال لمختلف الفئات النسوية كي يطالبن بحقوقهنّ. من جملة الآراء التي تبنّاها هؤلاء، أنّ المعرفة أمرٌ اجتماعيٌّ من صياغة البشر ولا تقتصر على القضايا الفكرية فقط، وهذه الميزة جعلتهم يلجؤون إلى أساليبَ متنوّعةٍ لصياغة المفاهيم وتأطير منظومة خطابهم الفكري، وفي هذا السياق أكّدوا على عدم وجود أيِّ خطابٍ فاصلٍ وحاسمٍ[2] بحيث يمكن ادّعاء أنّه وحيٌ منزلٌ. وتجدر الإشارة هنا إلى أنّ فكر ما بعد الحداثة ينقض في أطروحاته جميع أسس الفكر النسوي البنائية والارتكازية[3] إذ لا يسمح لهذا التيار المترامي الأطراف بأن يبسط نفوذه لإقرار العدل، وذلك لأنّ المنظّرين لفكر ما بعد الحداثة يعتقدون بعدم إمكانية اختيار مسلكٍ واحدٍ في مجال الدفاع عن حقوق المرأة، لذا لا يمكن جمع النساء كافّةً تحت مظلّة دعوةٍ أحاديةِ الجانب إلى العدل، بل لا بدّ من أن تتمّ الدعوة إلى إقرار العدل في رحاب عددٍ من الحركات؛ وفي هذا المضمار أكّدوا على عدم استحالة تحقّق النَّظْم في رحاب تشتّت الشعارات والدلالات المفهومية.

إذاً، الحركات - وبما فيها النسوية طبعًا - بحسب هذا الاتّجاه الفكري لا ينضوي تحت مظلّتها أعضاء، بل من يؤيّدها هو في الحقيقة مساهمٌ فيها ومدافعٌ عنها؛ والدعوة إلى تحرّر

---

[1]-Authentic.

[2]- final vocabulary.

[3]- deconstructive.

المرأة ونيلها حقوقها المشروعة لا تقتصر على أتباع النهج النسوي فحسب، بل تطرح أيضًا من قبل المفكّرين السياسيين وفلاسفة الأخلاق باعتبارها مفهومًا أساسيًّا.

شعار تحرير المرأة الذي رفعه النسويون يتمحور حول ضرورة التشهير بالاضطهاد الجنسي[1] الشديد الذي تتعرّض له المرأة وفسح المجال لها كي تتنفس الصعداء وتفرض نفسها في المجتمع بشخصيتها الأنثوية بكلّ حرّية وتخليصها من سلطة الرجل واضطهاده.

رابعًا: الأمن والسلام

أتباع الفكر النسوي إلى جانب تأكيدهم على ضرورة مساهمة المرأة بشكلٍ فاعلٍ في مجال الاقتصاد السياسي الدولي، اعترضوا على سلطة الرجل واستحواذه على القرارات الاستراتيجية والمصيرية ويبرّر ذلك بأنّه يعمل وفقاً لأحكام العقل؛ ومن هذا المنطلق وجّهوا نقدًا لاذعًا للمسؤولين في الأنظمة الحاكمة، وبالتالي أصبح رجال الحكومة هدفًا شاخصًا لسهام الفكر النسوي.

واعتبر النسويون السلطة الحكومية الذكورية سببًا رئيسيًّا للقرارات الاستراتيجيّة التي تسفر عن حدوث صراعاتٍ داميةٍ وأعمالِ عنفٍ دوليةٍ، وتؤدّي إلى رواج التمييز الجنسي الذي تُدنَّس في ظلّه حقوقُ المرأة؛ لذلك لم تَرُقْ لهم بعض الأصول والمفاهيم المتعارفة التي تتّسم من جميع جهاتها بطابعٍ سياسيٍّ أو أمنيٍّ، حيث يدّعون أنّ مضمون غالبيتها يصبّ في مصلحة الأنظمة الحاكمة التي اتّهموها بأنّها الرأس المدبّر للتمييز الجنسي الذي يُرتكب بحقّ المرأة.

الجدير بالذكر هنا هو وجود عامليْن أساسيَّيْن ساعدا على إشراك المرأة في بعض الشؤون الأمنية والدولية خلال العصر الحديث، وهما كالتالي:

1) حضور المرأة الفاعل في الأعمال والوظائف التي كانت سابقًا محتكَرةً بشكلٍ حصريٍّ من قِبل الجنس المذكّر، وهذه الظاهرة انتشرت على نطاقٍ واسعٍ إثر هجرة الأيدي العاملة إلى مختلف البلدان وتقسيم الأعمال دوليًّا ومحلّيًّا إلى جانب إبداع المرأة في الوظائف والأعمال التي أنيطت إليها، ناهيك عن تغيير مقرّرات بعض الأعمال وانتقال الأيدي العاملة النسوية إلى

[1]- sex abuse.

مناطقَ مختلفةٍ واكتسابهنّ وعيًا وثقةً بأنفسهنّ بخصوص قابلياتهنّ التي كانت مغيّبةً طوال عهودٍ متماديةٍ من حياة البشر، كما أنّ إقامة العديد من المؤتمرات الوطنية والدولية وتأسيس منظّماتٍ نسويةٍ محلّيةٍ وعالميّةٍ، ساهمت إلى حدٍّ كبيرٍ في توعية المرأة ذاتيًّا وبشكلٍ تصاعديٍّ ما فسح لها المجال لأنْ تتولّى مهامَّ حسّاسةً للغاية على الصعيدين الأمني والاستراتيجي، بل زاد من رغبتها في تولّي هذه المهامّ[1].

2) اتّساع رقعة مفهوم الأمن الوطني وارتكازه على بعض المتغيّرات التي تقتضي تواجد المرأة بشكلٍ فاعلٍ لكي تقوم بدورٍ يفوق دور الرجل، فإذا كان مفهوم الأمن في العهود السالفة ذا طابعٍ عسكريٍّ بحتٍ، تغيّر اليوم ليعمّ نطاقًا واسعًا وشؤونًا لم تكن معهودةً فيه سابقًا، مثل الرضا الشعبي والمشروعية السياسية والقابليات الاقتصادية والتعايش السلمي بين جميع شرائح الشعب وقومياته ومختلف الأقلّيات، ناهيك عن ولادة رغبةٍ عامّةٍ بضرورة المشاركة الجماعية لإقرار الأمن العام على الصعيدين الداخلي والخارجي[2].

وأمّا في فترة الحرب الباردة فقد طُرح مفهوم الأمن الوطني كمعنًى يتعلّق بصيانة القيم والمبادئ التي أمست أصيلةً وحياتيةً لكلّ بلدٍ، مثل الأرض وحدود الوطن، وقد قام هذا المفهوم ومتعلّقاته بشكلٍ أساسيٍّ على وسائلَ دفاعيةٍ وعسكريّةٍ، حيث تسخّر الأنظمة الحاكمة كلّ ما لديها من قابلياتٍ للحفاظ على أمن البلاد إقليميًّا ودوليًّا بغضّ النظر عن الأوضاع الداخلية ومستوى استتباب الأمن والاستقرار والرضا الشعبي فيها، فهذه الأوضاع تجعلها تسخّر كلّ طاقاتها اللوجستية والبشرية خدمةً لمصالحها.

في الأزمنة السالفة كانت المرأة إنسانًا من الدرجة الثانية وكانت مهمَّشةً بالكامل بحيث لم يكن لها أيُّ دورٍ استراتيجيٍّ ولم تكن تفكّر مطلقًا بالبطولات العسكرية والقتالية باعتبار أنّ هذه الأمور مجرّد حلمٍ في مخيّلتها ولا يمكن أنْ يتحقّق على أرض الواقع بتاتًا بعد أن أنيطت للرجل بالكامل، لكنّ الوضع تغيّر في العصر الراهن بعد أن حدثت تحوّلاتٌ جذريةٌ في مصادر الخطر التي تهدّد كيان البلدان وتغيّرت الوسائل المعتمدة في الصراعات بجميع أنواعها من كافّة النواحي الوطنية والإقليمية والدولية.

---

[1]- Baylis John and Smith Steve 1997, ***The globalization of world politics***, Oxford, Oxford University Press, p. 27.

[2]- مارتن لينورجي، **چهره جديد امنيت در خاورميانه** (باللغة الفارسية)، ترجمه إلى الفارسية قدير نصري، منشورات معهد الدراسات الاستراتيجية، إيران، طهران، 2004م، ص: 32.

واقع المرأة في مجال السلام تغيّر أيضًا بعد أن أصبحت عنصرًا أساسيًّا وراسخًا في النشاط الاقتصادي والإنتاج المحلّي وإرساء دعائم الأمن الوطني، لذا تجاوزت ما كان متعارفًا عنها سابقًا من وظائفَ تقتصر على الأعمال المنزلية المتعارفة مثل طهي الطعام وغسل الثياب والأواني إلى جانب الزواج وإنجاب الذكور لتصبح جنديًّا في ما بعد[1].

التغييران الجذريان المشار إليهما أعلاه أسفرا عن حدوث تحوّلاتٍ أساسيّةٍ في الفكر النسوي السياسي، والناشطون في مجال حقوق المرأة بدورهم تجاوزوا نطاق البحوث التي تمحورت فعالياتهم حولها مثل حقّ المرأة في الإجهاض والاقتراع وإجازة الحمل وضرورة تأسيس حضانات أطفالٍ، ليلجوا مباحثَ عامّةً جديدةً مثل وجوب إشراكها في التخطيط للقضايا الاستراتيجية واتّخاذ القرارات الحكومية المصيرية؛ وهذه المكانة الجديدة التي حظي بها الجنس الأنثوي اعتبر مؤشّرًا على بداية تولّيها زمام الأمور في الحياة العامّة، لذلك أكّد النسويون على القضايا التالية للنهوض بهذا الواقع الجديد:

1) العنف وانعدام الأمن لا يتجلّيان بشكلٍ عمليٍّ في إطار سلوكياتٍ خشنةٍ فقط، بل يمكن أن يتحقّقا ضمن أطرٍ عديدةٍ لفظيّةٍ وبنيويّةٍ وبيئيّةٍ وقانونيّةٍ وجنسيّةٍ؛ وبالتالي لا يستتبّ الأمن إلا إذا تحرّر جميع أعضاء المجتمع بمن فيهم النساء من السلطة التي تُفرض عليهم سلوكيًّا وكلاميًّا[2] وفكريًّا وبنيويًّا، وفي هذه الحالة يتسنّى لهنّ المساهمة في النشاطات الإنتاجية وإنجاب الأطفال برضًا وأملٍ بمستقبلٍ زاهرٍ وحياةٍ هانئةٍ.

2) الفرد والمجتمع هما المرتكزان الأساسيان للأمن على المستويَيْن الوطني والدولي، لا الحكومة أو النظام الدولي، وفي هذا السياق يعتقد النسويون أنّ انعدام الأمن والاستقرار لا يقتصر على الجانب الدولي فحسب، بل حتّى الحدود الداخلية للبلدان عرضةٌ للاعتداء والظلم والعنف، وأكبر خطرٍ يهدّد القانون والنظم الداخلي يتمثّل في الحكومات والسياسيين.

هناك حكوماتٌ تتعرّض لتهديدٍ دوليٍّ لكنّها تُعتبر هي بحدّ ذاتها تهديدًا لأمنها الداخلي،

---

[1]- إيمانوئيل كاستلر، **عصر اطلاعات: قدرت، هويت** (باللغة الفارسية)، ترجمه إلى الفارسية حسين تشاوشيان، منشورات «طرح نو»، إيران، طهران، 2001 م، ص 200.

[2]- speech act.

وإن أردنا معرفة جذور انعدام الأمن الداخلي فيها فلا بدّ لنا من استقصاء واقعها الطبقي الاجتماعي والسعي لتغيير مسارها السياسي العامّ المرتكز على الحكم الداخلي أو على النظام الدولي، ففي نظام عامٍّ كهذا عادةً ما تُنسى المرأة وتدنّس حقوقها من قبل الرّجل[1].

3) يجب عدم التمركز فقط على تجارة الأسلحة والجنود الذين يقتلون في الخطوط الأمامية إبّان الحروب والصراعات الدولية، بل لا بدّ من التوجّه أيضًا إلى تبعات هذه النزاعات على المدنيين ولا سيّما المرأة التي عادةً ما تُدنَّس حقوقُها في أوضاع كهذه جرّاء العنف المنزلي وقصف المدن، وإثر معاناتها والمشاكل التي تواجهها عند فقدان أحد مقرّبيها في الحرب وبالأخصّ إن كان أخاها أو ولدَها أو والدها، كما أنّ النساء المقيمات في مناطق الصراع غالبًا ما يتعرّضن لاعتداءاتٍ جنسيّةٍ وتتعرّض حياتهنّ للخطر في بعض المراكز التي يقدّمن خدماتٍ متنوّعةً فيها.

النسويون يعتقدون أنّ بعض الباحثين والسياسيين يصوّرون العنف بحقّ المرأة وكأنّه أمرٌ طبيعيٌّ، إذ لا يعبؤون بما تعانيه من مآسٍ وكأنّهم يتحدّونها بسبب جنسها الأنثوي.

4) أحد الهواجس الذي يراود أذهان النسويين على صعيد القضايا المتعلّقة بالحرب والأمن، يتمثّل بدور الحرب في صياغة هويةٍ خاصّةٍ لكلّ واحدٍ من الجنسيْن، فإبّان الحروب والنزاعات المسلّحة تطرأ تغييراتٌ جديدةٌ على واقع المجتمعات التي يتولّى العسكر زمام الأمور فيها، حيث يكتسب كلٌّ من الرجل والمرأة هويةً خاصّةً به، لأنّ الرجل في أوضاعٍ طارئةٍ كهذه يتحمّل مسؤولية القتال ويستحوذ على مختلف وسائل القتال المعقّدة وينضوي تحت مظلّة تعبئةٍ عسكريةٍ رجاليةٍ شاملةٍ كما يخضع لإشراف مسؤولين عسكريين؛ فتُصاغ له هويةٌ مؤثّرةٌ في هذا المضمار ويصبح دوره أهمّ من أيِّ شخصٍ آخرَ. بينما المرأة في هذه الأوضاع تنفعل وتتأثّر بما يجري حولها بحيث لا تستطيع تحريك ساكنٍ، ومِن ثَمّ لا سبيل لها سوى البكاء أو الاعتراض، فتصاغ هويتها بهذا الشكل. لكن مع ذلك ليس جميع الرجال يصبحون مقاتلين ولا جميع النساء يصبحن مهمّشاتٍ إبّان الحروب، إذ الكثير منهنّ ينخرطن في صفوف الجيش ويقاتلن

[1]- Elshtain Jean Bethke 1992، ***Feminist themes and international relations***، published in Dear، Derain (ed)، international theory: Critical investigations، London، Macmillan، p. 204.

جنبًا إلى جنبٍ مع الرجال أو يؤدين أعمالًا منزليةً وغيرَ منزليةٍ أكثر مشقّةً من المشاركة في الحرب؛ ومن جانبٍ آخر فالكثير من الرجال لا يرغبون بالمشاركة في الحروب والنزاعات المسلّحة، لكن نظرًا للمكانة الراجحة التي مُنحت لهم والسلطة التي استحوذوا عليها في مجتمعاتهم بفضل أقرانهم الرجال الذين انخرطوا في صفوف القوّات المسلّحة، فهم عادةً ما ينالون درجةً أعلى من المرأة في جميع الأحوال ولا سيّما بعد أن تضع الحرب أوزارها ويعود أقرانهم من سوح القتال، حيث ينال جميع الرجال امتيازاتٍ ومؤهّلاتٍ تصبّ في صالحهم ويستحوذون على مناصبَ حكوميّةٍ بداعي تضحياتهم وحضورهم في جبهات القتال.

5) حينما يتعرّض البلد لحظرٍ دوليٍّ ولا تتمكّن المؤسّسات المحلّية والدولية من أداء مهامّها كما ينبغي، عادةً ما تكون المرأة ضحيةً أيضًا، حيث تعاني من الفقر والحرمان وتواجه أزماتٍ قاسيةً تؤزّم حياتها؛ وفي هذا المضمار ادّعى النسويون أن لا أحد يكترث بأوضاعها في ظروف كهذه، إذ غالباً ما تتوجّه الأنظار نحو تبعات الحظر على قضايا أخرى.

النساء اللواتي يُشرفن على إدارة شؤون أسرهنّ أو اللواتي تُوكَل إليهنّ مهمّة العناية بالآخرين غالبًا ما يتأثّرن بتبعات الحظر أكثر من غيرهنّ، لكن لا أحد أيضًا يسلّط الضوء على هذه الأوضاع المزرية؛ ناهيك عن أنّ بعض القرارات التي تُتّخذ من قبل المنظّمات الدولية مثل صندوق النقد الدولي، عادةً ما تُسفر عن فقر النساء، وهذا الفقر بكلّ تأكيد ليس أقلّ وطئًا من تداعيات الحرب عليهنّ.

6) الخطاب الذكوري على صعيد المعادلات الاستراتيجية يتّصف بالعنف، ومن هذا المنطلق ادّعى النسويون أنّ الرجل حينما يضع الخطط الاستراتيجية يعتمد بشكلٍ أساسيٍّ على عقله دون أن يعير أهميةً للأخلاق والقيم الإنسانية.

الباحثة النسوية كارول كوهين تطرّقت في هذا المضمار إلى تحليل عددٍ من المفاهيم والعبارات التي تُستخدم من قبل كبار المسؤولين السياسيين، واستنتجت أنّهم يتحدّثون بسهولةٍ عن القنبلة النووية والهجمات العسكرية المدمّرة ولا يكترثون بحياة آلاف البشر الذين يسقطون ضحايا بين قتيلٍ وجريحٍ ومهجّرٍ.

النسويون اعتبروا أن هذا الخطاب السياسي الذي يبدو عقلانيًّا وانتزاعيًّا في ظاهره، قد أسفر عن إقحام العالم في حروبٍ داميةٍ، لذا لو فُسح المجال للمرأة وأُنيط لها دورٌ في أروقة اتّخاذ القرارات المصيرية فسوف يتضاءل مستوى العنف في العالم.

ذكرنا آنفًا أنّ النسويين سلكوا نهجًا متطرّفًا في الدفاع عن حقوق المرأة وتجاوزوا على حقوق الرجل لدرجة أنّهم سوّغوا العنف ضدّ الجنس المذكّر، وعلى ضوء ادّعائهم بأنّ المرأةَ داعيةُ سلامٍ والرجلَ داعيةُ حربٍ، ظلموه بشكلٍ صريحٍ؛ والملفت للنظر أنّهم لم يُجروا أيّ تحقيقٍ ميدانيٍّ يثبتون من خلاله كون المرأة قادرةً على اتّخاذ قراراتٍ أكثرَ عقلانيةً من الرجل، كما لم يُثبتوا بأدلّةٍ وبراهينَ علميةٍ كون القرارات الاستراتيجية التي يتّخذها الرجل ناشئةً من جنسه الذكري وبنيته الجينية والفسلجية والسيكولوجية لا من مقتضياتٍ وظروفٍ زمانيةٍ خاصّةٍ.

الأطروحات المفهومية والمنهجية النسوية

سلّط النسويون الضوء على الأوضاع التأريخية والمعاصرة للمرأة في رحاب دراساتٍ وبحوثٍ باثولوجية، واستنتجوا منها مجموعةً من الحلول لرفع المشاكل التي تعاني منها والحرمان الذي تتعرّض له؛ وهذه النشاطات كان لها دورٌ فاعلٌ في صياغة الفكر النسوي السياسي. ويمكن تلخيص الحلول التي طرحوها في مجال ما ذُكر بما يلي:

1. استكشاف مراكز السلطة وتشخيص العناصر الكفيلة بإعادة بسط الرجل نفوذه على المرأة.

يرفض النسويون رأي من اعتبر الرجل والمرأة قطبَيْن لكلّ واحدٍ منهما طابعه الخاصّ، أي إنّهم لم يقبلوا بالازدواجية في الوجود البشري؛ ومن هذا المنطلق اعتبروا السلطة هي السبب في تصوير المرأة بكونها عاطفيةً والرجل بكونه عقلانيًّا، وادّعوا أنّها أناطت إدارة الأمور في الحياة العامّة للرجل ولم تمنح المرأة سوى دورٍ هامشيٍّ في الحياة الخاصّة؛ لذلك طالبوا بالقضاء على هذه الازدواجية واجتثاثها بالكامل. كما اعتبروا إيكال المهامّ المصيرية والمناصب العالية للرجل وتقييد المرأة بالشؤون العادية مثل الوظائف الخدمية وما شاكلها، إهانةً لها؛ وتجدر الإشارة هنا إلى أنّ أتباع مختلف التيارات النسوية اتّفقوا على هذا الرأي.

2. حذف الخصائص الجنسية (الذكورية والأنثوية) من البحوث العلمية وشتّى المناسبات المحلّية والدولية.

قال النسويون الراديكاليون أنّ الرجال بهدف ترسيخ دعائم سلطتهم ابتدعوا الخصائص الجنسية الأنثوية وعلى هذا الأساس وصفوا نصف البشر بأنّهم نساء، والسياسة برأيهم ذاتُ مرتكزاتٍ إبستيمولوجيةٍ قبل أن ترتكز على أيِّ شيءٍ آخرَ، حيث تمّ تصميم النظام العقائدي بشكلٍ يضمن تخصيص المصادر للرجل وحرمان المرأة منها، من ثَمّ اعتُبر هذا التخصيص مشروعًا وقانونيًّا؛ لذا سعى أتباع التيار النسوي إلى تفنيد هذه الأسس الإبستيمولوجية التي وصفوها بالباطلة، ومن هذا المنطلق دعوا إلى إعادة النظر في مختلف المفاهيم والأساليب والمعارف التي روّج لها الرجال وتجريدها من سلطتهم، والاقتراح الذي طرحوه في هذا المضمار فحواه ضرورة استخدام مفاهيمَ صريحةٍ بدلالاتها الجنسية وعدم اللجوء إلى أيِّ مفهومٍ غامضٍ، فعلى سبيل المثال لا يعجبهم استخدام مصطلح «الطبقة» بشكلٍ مكرّرٍ لكونه غيرَ واضحِ الدلالة ولا أحد يعرف دائمًا المقصود منه، فهل يُراد منه الجنس المذكّر أو المؤنّث أو كلا الجنسين؟ في حين أنّ الشخص المعنيّ بشؤون تربية الأطفال وحضانتهم معروفٌ، إذ إنّ العرف العام استقرّ على كون المرأة هي المقصودة بهذه القضايا، بينما الرجل استحقاقه أكثر من ذلك بعد أنيطت له وظائفُ هامّةٌ.

ودعا الناشطون في مجال حقوق المرأة بجميع أطيافهم إلى ضرورة تحديد المقصود من تحسين أوضاع الطبقة العاملة، فهل يُراد من ذلك النهوض بواقع العمّال الذكور أو الإناث؟ ومن جملة القضايا الأخرى التي طالبوا بتجريدها من طابعها المختصّ بالجنس الذكري، مسألة السيطرة اللسانية للرجل، فهو قادرٌ على تحقير المرأة وإهانتها بما يشاء من ألفاظٍ بسبب جنسها الأنثوي.

إلى جانب ادّعاء النسويين بوجود الكثير من المفاهيم الغامضة مثل مفهوم «الطبقة» الذي أشرنا إليه، ادّعوا كذلك وجود الكثير من المفاهيم والعبارات التي تتجلّى فيها الجوانب الجنسية بوضوحٍ، ومضمونها مستهجنٌ للغاية وفي مستوى متدنٍّ إلى أبعد حدٍّ؛ وفي هذا السياق اعتبروا

رواجها إهانةً للمرأة وانتقاصًا من شأنها، ومن أمثلتها النوع البشري[1] والإنسانية[2] والحاكم[3] ورجل السياسة[4] والاسترجال[5]، وقد أكّدوا على أنّ هذه المفاهيم من الناحية التربوية تروّج لبسط سلطة الرجل على المرأة وتقييد نشاطاتها المهنية بمشاغلَ تافهةٍ.

3. توسيع نطاق الأمن

انتقد النسويون تعريف مفهوم الأمن الوطني وفق وجهاتِ نظرٍ واقعيةٍ، كما أكّدوا على إخفاق الفكر الليبرالي في ضمان حقوق المرأة؛ وعلى أساس ذلك اقترحوا على المفكّرين الذين ينظّرون لتنميةٍ أمنيةٍ مستقرّةٍ أن يطرحوا نظرياتهم في إطار رؤيةٍ شاملةٍ تتعدّى النطاق الوطني بغية إقرار مبادئَ أمنيةٍ لا شبهة فيها.

الجدير بالذكر هنا هو أنّ مفهوم الأمن بمستوييه الوطني والدولي لا يعني بالضرورة رفع التمييز الجنسي عن المرأة، والنسويون على ضوء فهمٍ سوسيولوجيٍّ للأمن، اعتبروا الشخصيات والمنظّمات الدولية ذات تأثيرٍ على الأمن[6]؛ فالمرأة برأيهم تعاني من أعتى أنماط الاعتداءات الجنسية وتُسلب حقوقُها المالية وتُدنّس كرامتُها النفسيّة حتّى في أرقى المجتمعات وأكثرها رفاهيةً ماليةً، وإن أريد تغيير واقع هذه الأوضاع المزرية فلا بدّ من إيجاد تغييراتٍ أساسيّةٍ على المراكز الأمنية والقضايا ذات الصلة بالأمن، وبدل الاهتمام الكامل بالمصالح الوطنية العامّة وتركيز النشاطات على الشؤون المرتبطة بقضايَا دوليةٍ، لا بدّ من إعارة أهميّةٍ بالغةٍ للعناصر المكوّنة للمجتمع.

4. العمل على إحداث تغييرٍ بدلًا من محاولة إبقاء الوضع على طابعه الراهن

يدّعي النسويون أنّ الوقت قد حان لإجراء تغييراتٍ أساسيّةٍ على المعتقدات والقوانين الرتيبة والمتعارفة الخاصّة بشؤون المرأة، فهي لم تَعُد ذاتَ شخصيّةٍ تقليديّةٍ ورجعيّةٍ وضعيفةٍ، إذ من

---

[1]- mankind

[2]- humanity

[3]- state man

[4]- political man

[5]- masculine

[6]- كوين كلمنتس، مقالة باللغة الفارسية تحت عنوان: **به سوي جامعه شناسي امنيت**، نشرت في مجلة «**مطالعات راهبردي**» الفصلية، العدد 28، صيف عام 2005 م، ص 281.

شأنها أن تقوم بدور فاعل في مختلف الأوساط العلميّة والمنظّمات الدوليّة والمناصب الحكوميّة وأروقة العمل، كذلك في الأوساط الأكاديمية والجامعية؛ وهذه الظاهرة تنمّ عن حدوث تحوّلٍ جذريٍّ فريدٍ من نوعه في واقع حياتها، لذا لا يمكن للمفاهيم القديمة أن تُعتمد كأساسٍ ارتكازيٍّ في التحدّيات الراهنة، لأنّ المرأة لم تَعُد مسؤولةً عن تربية الأطفال والعناية بالمسنّين، بل على ضوء رقي شخصيتها علميًّا وتقنيًّا وفكريًّا استطاعت التفوّق على الرجل في الكثير من الأمور؛ لذا يجب على المسؤولين الحكوميين فسح مجالٍ أكثر لها كي يتمّ تفعيل دورها الحقيقي في الحياة.

وفي هذا المضمار أكّد الناشطون في مجال حقوق المرأة على أنّ الحكومات إذا لم تذعن بكون الأمن الاجتماعي الذي يضمن الحفاظ على كيان المرأة وهويتها المحترمة، ركنًا أساسيًّا في مجال الأمن الوطني؛ سوف تواجه مشاكلَ وينعدم الاستقرار في بلدانها؛ وهذا ما دعا النسويين إلى طرح فكرة ترويج التعامل بين أبناء المجتمع بدل المطالبة بالاستقلال والحكم الذاتي، والسعي إلى تحقيق تطوّرٍ مناسبٍ ومتواصلٍ بدلًا عن التنمية الفورية والمتسارعة؛ فالمرأة عادةً ما تتعرّض لأضرارٍ فادحةٍ من المشاريع التي تنجز بشكلٍ سريعٍ، لذلك طالبوا بإقرار برامجَ تنمويةٍ تدريجيّةٍ تحقّق المراد خطوةً خطوةً.

نلاحظ من جملة ما ذُكِر أنّ النسويين تراودهم هواجسُ بضرورة التقسيم العادل للعائدات المالية وعدم العمل ببعض الأسس الارتكازية مثل المساواة والديمقراطية والحرّية بصفتها دعائمَ أساسيةً في الفكر السياسي، ما يعني وجود فكرٍ نسويٍّ سياسيٍّ تتمحور دعواته حول إنهاء سلطة الجنس المذكّر ومنح المرأة حصّةً في المجال التنموي الاقتصادي.

نقدٌ واستنتاجٌ

ذكرنا في تفاصيل البحث أنّ النسويين ينضوون تحت تياراتٍ عديدةٍ، وجميعهم يطالبون بإعادة النظر في أربعةِ مفاهيمَ أساسيّةٍ وتفسيرها من جديدٍ، وهي:

- الحكومة

- السلطة

- العدل

- الأمن والسلام

على الرغم من حداثة الفكر النسوي وجذّابيته، لكنّ أصوله النظرية لا تبدو مستحكمةً وثابتةً، لذلك يخشى أتباعه من عدم تحقيق نتائجَ عمليةً على أرض الواقع وألّا تنتهيَ دعواتهُم إلى إقامة أنظمةِ حكمٍ عادلةٍ تضمن حقوق المرأة ومطالباتها وتمنحها الأمن والحرّية.

هناك العديد من الشواهد التي تدلّ على تزعزع الفكر النسوي جرّاء النواقص الموجودة في أطروحاته النظرية، ويمكن تلخيص هذه النواقص في النقاط التالية:

1. تصوير الحكومة التي ترتكز على مبادئَ واقعية بكونها حكومة الرجال:

يطالب النسويون الراديكاليون بتغيير أنظمة الحكم القائمة على الفكر الواقعي إلى أنظمةٍ تحكمها المرأة، وذلك من منطلق ادّعائهم أنّها تتعدّى على حقوق الوطن وتضطهد المرأة وتحرّض الرجال ضدّها وتستقطبهم نحوها على أساس كونهم مواطنين مسؤولين عن شؤون الوطن أو جنودًا بواسلَ يدافعون عن أراضيه وكرامته.

هذا النقد النسوي الراديكالي لمفهوم الحكومة ليس صائبًا ويَرِدُ عليه إشكالٌ جادٌّ يمكن طرحه في السؤال التالي: هل المرأة فقط تتضرّر في ظلّ نظام الحكم الواقعي؟ لو كانت الإجابة كلا فالأمر واضحٌ، ولكن إن أجاب النسويون بنعم، نقول لهم يجب أن تنعم المرأة إذًا بأمنٍ ورفاهيةٍ وحرّيةٍ تامّةٍ تحت مظلّة أنظمة الحكم الليبرالية، لكنّكم لا تقرّون بذلك وتدّعون أنّ حقوقها المشروعة مغيّبة بشكلٍ معقّدٍ وجديدٍ من نوعه في كنف التوجّهات الليبرالية الحديثة.

2. الدعوة إلى سلطة أحادية الجانب:

يدّعي النسويون أنّ نظرياتهم إن طبّقت على أرض الواقع سوف تنعم البشرية بالأمن والاستقرار، ومن ثمّ لا تحدث أيُّ صراعاتٍ داميةٍ ولا تقوم الشعوب بثوراتٍ فوضويةٍ، بل سيشهد العالم تحوّلاتٍ مرنةً خاليةً من العنف والاضطرابات[1]؛ وقد حظي هذا الرأي بتأييدٍ واسعٍ

[1]- Verloo Mieke 2001، ***An other vevat revolution***، ***gender Mainstreaming and the politics of Implementation***، p. 5.

بعد حدوث بعض التغييرات الناعمة التي لم تُسفر عن أعمال عنفٍ وإراقة دماءٍ خلال السنوات الماضية، لكن يرد عليهم أنّهم من خلال تأكيدهم على إمكانية إدارة السلطة بأسلوب الإقناع يتجاهلون في الحقيقة دور الرجل في الحياة ويتبنّون نهجًا أحادي الجانب في مجال السلطة.

إذا قيل أنّ الرجل استحوذ على السلطة واحتفظ بها بأسلوب الترهيب والعنف، فدعوة النسويين هي الأخرى تتّسم بهذا الطابع لكونهم يواجهون هذا التطرّف بتطرّفٍ من نمطٍ مشابهٍ ويطالبون باستحواذ المرأة على زمام الأمور ضمن تأكيدهم على القدرة الناعمة؛ ولا يخفى على أحد أنّ الكثير من الآراء التجديدية التي طرحها هؤلاء ترتكز في أساسها على التجارب والأساليب الموروثة، فهم بدل أنّ يتطرّقوا إلى الموضوع بأسلوبٍ باثولوجيٍّ لتشخيص مكامن الخلل في العرف السائد والموروث من الأسلاف، سلّطوا الضوء في نقدهم وتحليلهم على مراكز اتّخاذ القرار فقط والتي اعتبروها خاضعةً بالكامل لإمرة الرجل، وعلى هذا الأساس استنتجوا أنّ المرأة لو كانت هي صاحبة القرار النهائي لما انعدم الأمن في المجتمعات البشرية ولنعمت جميع البلدان في العالم بالطمأنينة والاستقرار ولساد العدل بكلّ ما للكلمة من معنًى؛ أي أنّ فحوى كلامهم هي ضرورة إشراف المرأة على نفس هذه الأنظمة التي يصفونها بالجائرة ولم يطرحوا حلولًا جذريّةً للمعضلة.

3. تفسير العدل بطابعٍ جنسيٍّ:

أهمّ نقدٍ يوجهه النسويون والمدافعون عن حقوق المرأة للعدل، هو أنّه عدلٌ ينصبّ في خدمة الجنس المذكّر، ومن ثَمّ فهو يجرّ الويلات والمصائب على الجنس المؤنّث ولا ينتشلهنّ من التمييز الذي يعانين منه[1].

حينما يتطرّق هؤلاء إلى شرح مفهوم العدل وبيان معالمه الأساسية، نجدهم يستدلّون بقضايا قد لا ترتبط به ويصوغون براهين على أساسها، حيث يتحدّثون عن الحرمان الذي تتعرّض له المرأة ويدّعون عدم منحها حقّها في مجال العمل والمناصب الرسمية ويؤكّدون على معاناتها الأسرية والمشاكل التي تواجهها إبّان الحروب والنزاعات المسلّحة وأوضاعها المزرية

---

[1]- جون بيليس وستيف سميث وآخرون، **جهاني شدن سياست: روابط بين الملل در عصر نوين** (باللغة الفارسية)، ترجمته إلى الفارسية لجنة من المترجمين، منشورات مؤسسة «ابرار معاصر»، إيران، طهران، 2004 م، ص 1299.

في القرى والأرياف والمشاغل الزراعية التي تُفرض عليها؛ إذ يعتبرون هذه الأمور شواهدَ على اضطهادها من قبل الرجل.

طبعًا الكثير من هذه الاستدلالات وجيهةٌ، لكن السؤال الهام الذي يطرح عليهم هنا: البديل الذي تطرحونه في هذا المضمار هل يضمن عدم اضطهاد الرجال وعدم التمييز بينهم وبين النّساء وحرمانهم من حقوقهم أو لا؟ النسويون في الحقيقة غفلوا عن هذا الجانب أو تجاهلوه، إذ لو افترضنا أنّ دعواتهم تحقّقت وطبّقت مشاريعهم الفكرية التي تنصبّ في مواجهة اضطهاد الرجل للمرأة، ففي هذه الحالة لا يوجد أيُّ ضمانٍ بعدم اتّخاذهم سياساتٍ مناهضةً للرجل بشكلٍ متعمّدٍ، وبالتالي بدل أن ينتشلوا المرأة من واقعها المرير بحسب رأيهم، قد ينتقمون من الرجل ويخلقون له معاناةً هي الأخرى بحاجة إلى جهودٍ جديدةٍ لاجتثاثها

الجدير بالذكر هنا هو أنّ السعي لتصوير المرأة بهيئةٍ رجوليةٍ والدعوة إلى اتّصافها بأخلاقٍ ذكريةٍ، مذمومٌ من أساسه، لذا لا بدّ للنسويين من عدم الوقوع في هذا الفخّ؛ إذ بدل أن يطبّقوا مشاريعهم الفكرية على أسسٍ تمييزيّةٍ جنسيّةٍ، عليهم اللجوء إلى مبادئَ إنسانيّةٍ لا تتمحور حول جنسٍ معيّنٍ لتقييم كلّ ما يطرحونه في آرائهم ونظريّاتهم.

4. عدم الاكتراث بالقدرة التي تمتلكها الأنظمة الحاكمة على صعيد إقرار الأمن:

المفكّر إيمانويل كاستلر تطرّق إلى تحليل واقع الفكر النسوي بأسلوبٍ باثولوجيٍّ، وفي هذا السياق نصح الناشطين في مجال الدفاع عن حقوق المرأة أتباع الفكر النسوي ألّا يتّخذوا أيّ إجراءٍ مضادٍّ للرجال دون الاعتماد على دعم الأنظمة الحاكمة في بلدانهم، إذ حتّى وإن لم تكن الحكومة هي اللاعب الوحيد في الساحة لكنّها تُعدّ أهمّ عنصرٍ مؤثّرٍ على صعيد العلاقات الاجتماعية والدولية، لأنّها عادةً ما تسيطر على الإمكانيات المادّية وتراقب تحرّكات أتباع مختلف التيارات الفكرية بدقّةٍ، لذا بإمكانها إجراء تغييراتٍ جذريةٍ على بعض السلوكات والقضايا المتعارفة أو حتّى صياغة ما هو جديدٌ منها بيسرٍ وبأقلّ تكلفةٍ.

من جملة نقاط الضعف في الفكر النسوي على صعيد نظرياته التي تتمحور مواضيعها حول الأنظمة الحاكمة ونقده الموجّه لأدائها باعتبار أنّها عاجزةٌ عن إقرار الأمن والسلام، يمكن

تلخيصها بما يلي:

- تصوير الحكومة وكأنّها مؤسّسةٌ مختصّةٌ بالرجال وهدفها الوحيد هو منحهم السلطة المطلقة.

- نسبة أبشع الجرائم للحكومة والمطالبة بتجريدها من صلاحياتها.

من البديهي أنّ كلّ حكومةٍ لا تطيق هذه المطالبات مهما كان مصدرها، إلا أنّ النسويين كما نلاحظ في نظرياتهم يؤكّدون على عدم اهتمام الحكومات بالمرأة واستهانتها بشخصيتها الأنثوية لكونها غيرَ مؤهّلةٍ للمشاركة مع الرجل في إدارة شؤون البلد، ومن هذا المنطلق لم ينفكّوا لحظةً عن توجيه نقدٍ لاذعٍ لجميع الأنظمة الحاكمة متّبعين نهجًا راديكاليًّا يهدّد كيان النظام الحاكم في كلّ بلدٍ.

هذه جملةٌ من مكامن الخلل في الفكر النسوي، جعلته عرضةً لنقدٍ جادٍّ، لذا ينبغي على النسويين إعادة النظر في تطلّعاتهم والتزام جانب التأنّي والحذر في أطروحاتهم المقبلة؛ ونحن هنا لا ننكر بعض الإنجازات التي تحقّقت بفضل الحركات النسوية وجهود المدافعين عن حقوق المرأة، لكن مع ذلك لا بدّ من الاعتدال والحذر من الإفراط، لذا من الأفضل بمكانٍ تشذيب بعض الدعوات المتطرّفة، مثل الأسرة أحادية الأب وتجريد الحياة الزوجية والأسرية من الارتباط الجنسي بين الزوجين (الرجل والمرأة) والزواج بالمحاصصة والعلاقات الجنسية الحرّة والمثلية، وما شاكل ذلك من قضايا ترفضها الفطرة الإنسانية السليمة. لا شكّ في أنّ هذه القضايا الشاذّة إن تحقّقت على أرض الواقع سوف تجرّد حياة البشرية ذكورًا وإناثًا من طعمها الحقيقي وتمحو المشاعر الإنسانيّة النبيلة منها، حيث يصبح الحبّ والإخلاص والتواضع ضحيةً للملذّات الشاذّة والنزوات التي لا تليق بشأن الإنسان.

إذا افترضنا أنّ الفكر السياسي النسوي قد تحقّق بالفعل وطُبّق بشكلٍ عمليٍّ، فمن المؤكّد أنّه سيكون عرضةً لنقدٍ من جميع جوانبه؛ ويمكن تلخيص النقد الذي يمكن أن يطرح هنا بما يلي:

1. النهج الذي يتّبعه النسويون المنضوون تحت مظلّة تيار ما بعد الوضعية،

مغايرٌ للعرف والقانون ومخالفٌ للبنية الارتكازية المتّفق عليها بين البشر قاطبةً - ذكورًا وإناثًا - حيث يفنّدون الأصول الوضعية من أساسها؛ إلا أنّ الواقع على خلاف تصوّرهم هذا نظرًا لعدم صوابّة قول من يدّعي بطلان الأصول الوضعية والاستدلالات الاستقرائية بالكامل، فمنها ما هو ثابتٌ ولا يمكن إنكاره بتاتًا، ناهيك عن أنّه يعود بالنفع على الفرد والمجتمع.

وإنّ المذهب الوضعي يرتكز في أساسه على التجربة والمشاهدة العينية، لذلك يرفض أتباعه الكثير من المعتقدات الخرافية ولا يعتمدون عليها في استدلالاتهم، وهذا الأسلوب نوعيٌّ وليس كمّيًّا، لذا يمكن الاستناد إليه؛ في حين أنّ النسويين قلّلوا من شأنه وادّعوا أنّه يقتصر على توجّهاتٍ فكريّةٍ ذكوريّةٍ وبالتالي حرموا أنفسهم من جوانبه الإيجابية والإنجازات التي تحقّقت على ضوئه والتي يمكن أن تصبّ في صالح نظرياتهم وآرائهم.

2. مضمون الاستدلالات التي طُرحت من جانب النسويين مشوبٌ بالخلل والتعارض، ومثال ذلك أنّهم لدى انتقادهم منشأ الأنظمة الحاكمة ادّعوا أنّها ترتكز جذريًّا على طابَعٍ ذكوريٍّ ما أسفر عن تدنيس حقوق المرأة واضطهادها. السؤال الذي يُطرح عليهم هنا: هل من الممكن اتّهام التوجّهات الجنسية (الذكورية) التي تتبلور في أنظمة الحكم وادّعاء أنّها هي العامل الأساسي لكافّة الامتيازات التي حصل عليها الرجل والحرمان الذي تعرّضت له المرأة؟ الجواب طبعًا هو كلّا، فحينما نتصفّح تأريخ البشرية ونسلّط الضوء على الاضطهاد الذي تعرّضت له بعض المجتمعات، لا يمكننا ادّعاء أنّ الحكّام الظلمة صبّوا حميم جورهم على النساء فقط وترحّموا بالرجال لكونهم ذكورًا؛ فهل يا ترى سلبوا النساء حقوقهنّ ودنّسوا كرامتهنّ لكونهنّ إناثًا فحسب واحترموا الرجال ولم يعتدوا على حقوقهم؟ لذا، هناك من يخشى أن يغفل أتباع الفكر النسوي عن الجذور الأساسية للظلم والاضطهاد جرّاء ارتكاز توجّهاتهم على الشؤون الجنسية - الذكورية والأنثوية - ودفاعهم عن حقوق المرأة بشكلٍ منحازٍ.

3. إن افترضنا أنّ الاضطهاد الذي تعرّضت له المرأة على مرّ التأريخ ناجمٌ عن استحواذ الرجل على زمام السلطة وسيطرته على مصادر القدرة، لوجب أن تتضاءل

سلطته على المرأة خلال مرّ الزمان لكونها نالت تدريجيًّا مقامًا اجتماعيًّا مرموقًا وفسح المجال لها كي تساهم في الحياة السياسية؛ لكنّنا مع ذلك نلاحظ النسويين المعاصرين تبنّوا آراءً تتعارض مع هذه الحقائق بزعم أنّ سلطة الرجل على المرأة شهدت تناميًا في العصر الحديث وترسّخت أكثر.

لا شكّ في أنّ انتهاج مسلكٍ متشائمٍ إزاء المشاكل والمعضلات التي تعاني منها المجتمعات البشرية بتصوّر وجود طرفٍ سيّئٍ وآخرَ حسنٍ، لا يمكن أن يضع حلًّا ناجعًا لأيِّ خللٍ تعاني منه البشرية، بل نتيجته معكوسةٌ لكونه يشدّد من مآسي المرأة ويؤزّم أوضاعها أكثر؛ ومن المؤكّد أنّنا بدون إجراء دراساتٍ وبحوثٍ شاملةٍ، غيرُ مخوَّلين باتّهام الرجل بكونه مخلوقًا يائسًا يتلذّذ باضطهاد أقرانه البشر بحيث يهمل الجنس المقابل ولا يعبأ بما يعانيه من ظلمٍ وحرمانٍ؛ كذلك لا يمكننا زعم أنّ المرأة لو حلّت محلّ الرجل وتصدّت لزمام الأمور واستحوذت على مقاليد السلطة الحاكمة سوف تتضاءل أحداث العنف وتُراقُ دماءٌ أقلُّ، ومن ثَمّ سينعم البشر بحياةٍ أفضلَ ووضعٍ أمثلَ، فمن أراد إثبات هذا الأمر لا بدّ له من إجراء دراساتٍ وبحوثٍ دقيقةٍ ومحايدةٍ.

حينما نقلّب صفحات التأريخ ونتتبّع حياة البشر منذ العهود السالفة إلى يومنا هذا، سنلاحظ أنّ المرأة تمتلك في عصرنا الراهن قابلياتٍ لم تسنح لها الفرصة سابقًا بأن تفعّلها على أرض الواقع، ولا شكّ في أنّ الرجل هو أحد الأسباب الأساسية في هذا المضمار، فالرؤية الرجولية كانت لها تداعياتٌ على ما اكتنف حياتها خلال مرّ العصور؛ وهنا يطرح سؤالٌ أيضًا، وهو: هل يمكن القول بأنّ الرؤية الرجولية المشار إليها هنا تبنّاها الجنس المذكّر فقط بحيث لم يكن هناك مؤثِّرٌ آخرُ في رواجها؟ أَلَـم يكن للطبيعة والجنس الأنثوي نفسه، دورٌ في هذا المجال؟ يبدو أنّ الجنس البشري - الذكر - ليس هو المسبّب الأساسي لهذه الأوضاع، فهناك عواملُ أخرى خارجةٌ عن نطاق جنس الإنسان لها تأثيرٌ على صعيد ما ذُكر، فالرجل هو جزءٌ من أسبابٍ عديدةٍ أسفرت عن تدنيس حقوق المرأة، إلا أنّ النسويين لا يرتضون هذا الرأي ويكيلون التهمة بأكملها للجنس المذكّر بحيث يرفضون تأثير كلِّ عاملٍ آخرَ، مثل الأعراف والتقاليد والمعتقدات الدينية والقوانين الطبيعية والظروف البيئية.

المصادر والمراجع:

1. أفلاطون، **رسائل: دوره كامل آثار افلاطون - رساله جمهوري** (باللغة الفارسية)، ترجمه إلى الفارسية محمّد حسن لطفي، 1986م.
2. إيمانوئيل كاستلر، **عصر اطلاعات: قدرت، هويت** (باللغة الفارسية)، ترجمه إلى الفارسية حسين تشاوشيان، منشورات «طرح نو»، إيران، طهران، 2001م.
3. تيري تريف وآخرون، **مطالعات امنيتي نوين** (باللغة الفارسية)، ترجمه إلى الفارسية علي رضا طيب وآخرون، منشورات معهد الدراسات الاستراتيجية، إيران، طهران، 2004م.
4. جون بيليس وستيف سميث وآخرون، **جهاني شدن سياست: روابط بين الملل در عصر نوين** (باللغة الفارسية)، ترجمته إلى الفارسية لجنةٌ من المترجمين، منشورات مؤسسة «ابرار معاصر»، إيران، طهران، 2004م.
5. جون كينيث جالبرايث، **قدرت** (باللغة الفارسية)، ترجمته إلى الفارسية محبوبة مهاجر، منشورات «سروش»، إيران، طهران، 1998م.
6. حسين بشيريه، **تاريخ انديشه سياسي در قرن بيستم** (باللغة الفارسية)، منشورات «ني»، إيران، طهران، 1997م.
7. حميرا مشير زاده، **تحول در نظريه هاي روابط بين الملل** (باللغة الفارسية)، منشورات «سمت»، إيران، طهران، 2005م.
8. ستيفن لوكس، **قدرت: نگرش راديكال** (باللغة الفارسية)، ترجمه إلى الفارسية عماد افروغ، منشورات «رسا»، إيران، طهران، 1999م.
9. قدير نصري، مقالة باللغة الفارسية تحت عنوان: **فهم فمينيستي امنيت ملي** (باللغة الفارسية)، من المقرّر أنْ تُنشر لاحقًا في مجلة «مطالعات راهبردي» الفصلية، خريف عام 2006م.
10. كلوج آرتو، **چارچوب هاي قدرت** (باللغة الفارسية)، ترجمه إلى الفارسية مصطفى يونسي، منشورات معهد الدراسات الاستراتيجية، إيران، طهران، 2002م.
11. كوين كلمنتس، مقالة باللغة الفارسية تحت عنوان: **به سوي جامعه شناسي امنيت**، نشرت في مجلة «مطالعات راهبردي» الفصلية، العدد 28، صيف عام 2005م.
12. مارتن لينورجي، **چهره جديد امنيت در خاورميانه** (باللغة الفارسية)، ترجمه إلى الفارسية قدير نصري، منشورات معهد الدراسات الاستراتيجية، إيران، طهران، 2004م.
13. هانز يواخيم مورغنثاو، **سياست ميان ملت ها** (باللغة الفارسية)، ترجمته إلى الفارسية حميرا مشير زاده، منشورات مكتب الدراسات السياسية والدولية، إيران، طهران، 1995م.

14. Brecht 1993، Political theory، The foundations of twentieth century political thought، Princeton.

15. Baylis John and Smith Steve 1997، The globalization of world politics، Oxford، Oxford University Press، chap. 9.

16. Best S. and Kellner D. 1991، Postmodern theory: Critical interrogations، New York، Guilford Press.

17. Elshtain Jean Bethke 1981، Public man، Private woman، woman in social and political thought، Princeton، Princeton University Press.

18. Elshtain Jean Bethke 1992، Feminist themes and international relations، published in Dear، Derain (ed)، international theory: Critical investigations، London، Macmillan.

19. Haled D. 1989، political theory and the modern state، London Polity Press.

20. Hay Kolin A. 2003، Critical introduction to political analysis، New York & London، Palgrave.

21. Humm Maggie (ed) 1992، Feminism، A reader، Harvester.

22. Jaggar Alison 1983، Feminist politics and human nature، New York، Romean & Beheld.

23. Lindlater A. (ed)، International relations، Critical concepts in political science، London، Rout Ledge.

24. Madoc Janesetal 1996، An introduction to women's studies، Oxford، Black Well.

25. Maghroori R. and Ramberg B. 1982، Globalism vs Realism، Boulder، Westview Press.

26. Mcglen N. & Sarkess M. R. 1993، Women in foreign policy، New York، London، Rout Ledge.

27. Mohanty C. Under 1984، Western eyes، Feminism، London & New York، Rout Ledge.

28. Nicholson Linda 1990, Feminism and postmodernism, London & New York, Rout Ledge.

29. Peterson B. 1993, Power essay in origins and forms of power، New York & London, Rout Ledge press.

30. Phillips Anne (ed) 1998، Feminism and politics, Oxford university Press, p. 7.

31. Phillips Anne (ed) 1998, Feminism and politics، Oxford University Press.

32. Rawls John 1998، A theory of justice، Cambridge، Harvard University Press.

33. Rendall Jane 1984، The origions of modern feminism، New York، Schoehen book.

34. Rosenau James، The scientific study of foreign policy، New York. Free Press.

35. Verloo Mieke 2001، An other vevat revolution، gender Mainstreaming and the politics of Implementation.

36. Virginia Shapiro، Feminist study and political science and vice – **versa**, published in: Philips Anne. Op. cit.

اللاهوت النسوي بوصفه تفسيراً هرمنيوطيقيًا للكتاب المقدّس[1]

محمد جواد ذريه[2] - زهراء آبيار[3] - سيد مهدي إمامي جمعه[4]

مقدّمة

إنّ اتّجاه الكتاب المقدّس، وأداء الكنيسة طوال تاريخ المسيحيّة، كلاهما كانا يمثّلان على الدوام عنصرين رئيسيْن في تبلور وتنامي اللاهوت النسوي. إنّ اللاهوت النسوي مصدرٌ زاخرٌ ومفعمٌ بالدوافع حيث يسعى إلى إلقاء نظرةٍ ثانيةٍ على جميع أنواع «النصوص المقدّسة» للأديان، وأن يبدأ بهذا المسعى على أساس أسناد ومدارك الكتاب المقدّس. وبعبارةٍ أخرى: إنّ الكتاب المقدّس -الذي يمثّل الدعامة النظرية للأوضاع النسوية الراهنة- يخضع في اللاهوت المسيحي للتفسير الهرمنيوطيقي، وقد مثّل صدور كتاب (إنجيل النساء) الخطوة الأولى في التأسيس للدراسات الإنجيلية في هذا المسار. ثم أخذ التفسير الإنجيلي النسوي يقيم دعائم رؤيته بشكلٍ واعٍ ومدرِكٍ على أساس تجربة الظلم الذي حاق بالمرأة، ليمضي باتّجاه قراءاتٍ وإجاباتٍ مختلفةٍ من أجل تقديم

---

[1]- المصدر: ذريه، محمد جواد، وآبيار، زهراء، وإمامي جمعه، سيد مهدي، «**إلهيات فمينيزم به مثابه تفسير هرمنوتيكي كتاب مقدس**» (اللاهوت النسوي بوصفه تفسيراً هرمنيوطيقياً للكتاب المقدس)، المنشور في مجلة **قبسات** العلمية التحقيقية، العدد 82، السنة الحادية والعشرين، شتاء عام 1395 هـ ش، قم، پژوهشگاه فرهنك واندیشه اسلامي.

ترجمة: حسن علي مطر

[2]- طالب دكتوراه في حقل الحكمة المتعالية، من جامعة إصفهان.

[3]- طالبة دكتوراه في حقل البحث الديني، من جامعة الأديان والمذاهب بقم.

[4]- أستاذ مساعد في مجموعة الفلسفة والكلام في جامعة إصفهان.

تفسيرٍ متجدّدٍ للكتاب المقدّس. عمدنا في هذه الدراسة من خلال المنهج التوصيفي/التحليلي إلى نقد ومناقشة تحوّلات القراءات الإنجيليّة، والعناصر المؤثّرة في مسار تبلور اللاهوت النسوي، مع ذكر مقاطع من الكتاب المقدّس تستوعب التفسير الهرمنيوطيقي للاهوت النسوي.

بيان المسألة

كانت الحركة النسويّة في بداية ظهورها عبارةً عن «حركةٍ تحرّريّةٍ»[1] تسعى إلى الحصول على المساواة للمرأة في المجتمع الحديث، وقد مارست نشاطها الاجتماعي على وجه الخصوص من أجل رفع الموانع الاعتقادية والقيَميّة. ولكنها بمرور الوقت اتّخذت شكلًا لا يتناسب مع تطلّعاتها بسبب ابتعادها عن أهدافها الأولى؛ إذ صارت بصدد الاعتراف رسميًّا بمختلف الاتّجاهات في حقل النساء في الثقافات والطبقات العرقية أيضًا. إنّ الذي يتم طرحه حاليًّا تحت عنوان «اللاهوت النسوي» يعود بجذوره إلى الأفكار التي تشتمل على الهواجس النسوية، بالإضافة إلى النزعة الدينيّة. يقوم المحور الأصلي للاهوت النسوي على أساس العلاقات الجنسيّة الناشئة عن الظروف المعيشيّة والاجتماعيّة والثقافيّة، كما يقوم على السلوك المتقابل للجنسيّة في حقل معرفة الناس للّه وكيفية إقامة الارتباط معه. توجد تيارات عديدةٌ مختلفةٌ في صلب الحركة النسوية. ومن بين هذه التيارات الحركة النسويّة المسيحيّة والحركة النسويّة اليهوديّة، ولكن لا بد من التنويه إلى أن الاعتقاد الأصلي للكثير من الحركات النسوية يقوم على أصولٍ دينيّةٍ مسيحيّةٍ. يذهب هؤلاء إلى الاعتقاد بأن التفاسير الذكوريّة للمسيحيّة واليهوديّة، تتجاهل المضامين المتعالية للكتاب المقدّس بشأن النساء، ومن هنا يتمّ السعي في اللاهوت النسوي إلى تأويلاتٍ وتوجيهاتٍ وتعبيراتٍ في سياق النظريّات النسويّة في الكتاب المقدّس. وبعبارةٍ أخرى: يجب فهم الكتاب المقدّس وتفسيره طبقًا لمِلاك التجارب النسوية. وفي هذا السياق يمكن القول أنّ الحركة النسويّة المنبثقة عن الحضن الثقافي المتأثّر باللاهوت المسيحي واليهودي، كانت في بدايتها ردّةَ فعلٍ معارضةً للدين المناوِئ للمرأة، حيث تحوّل هذا الأمر

[1]- يُطلق مصطلح «لاهوت التحرير» (Liberation Theology) ـ من الناحية النظريّة ـ على كل نوعٍ من أنواع اللاهوت التي تعترض على ظروف الظلم أو يقوم بمواجهتها، وبهذا المعنى يمكن اعتبار اللاهوت النسوي نمطًا من لاهوت التحرير أيضًا.

حاليًّا إلى أحد العناصر الهامّة في اللاهوت النسوي. إنّ الرؤية القائلة بأنّ الأديان المختلفة ـ ومن بينها المسيحيّة واليهوديّة ـ قد مارست على طول التاريخ نوعًا من الظلم والإجحاف، أدّى إلى سيادة الرجال، الأمر الذي أفضى إلى تجاهل تجارب النساء عبر التاريخ، دعا أنصار الحركة النسوية إلى تقديم تفسيرٍ هرمنيوطيقيٍّ للكتاب المقدّس من منظارٍ وأفقٍ نسويٍّ.

يتمحور البحث الرئيس في هذه المقالة حول هذا السؤال القائل: ما الذي نعنيه بكون اللاهوت النسوي تفسيرًا هرمنيوطيقيًّا للكتاب المقدّس؟

« إنّ «الهرمنيوطيقا»[1] بوصفها علماً منظّماً قبل أن يخرج على صورته الراهنة على شكل علم الهرمنيوطيقا وبصيغة علمٍ ونظريّةٍ جديدةٍ وبنيةٍ منظّمةٍ، فإنّ له سابقةً وتاريخًا طويلًا وعريقًا في تبيين وكشف معاني العهدين (العهد العتيق والعهد الجديد)، بحيث يمكن القول: إن تاريخ تأويل وتفسير الإنجيل يبدأ من مرحلة الإنجيل نفسه»[2].

إنّ التفاسير الأولى للكتاب المقدّس بغية اكتشاف المعاني الكامنة في نصوصه، قد ظهرت وتبلورت في أعمال أشخاصٍ من أمثال: أوغسطين[3]، وفيلون السكندري[4]، وأوريجن[5]، على شكل التفسير التمثيلي والرمزي. إلا أنّ رؤية اللاهوت النسوي إلى الكتاب المقدّس وتفسيره الهرمنيوطيقي مختلفةٌ تمامًا، بحيث يبدو الجمع بين مفردات «النسويّة» و«اللاهوت» و«الكتاب المقدّس» و «التفسير الهرمنيوطيقي» في غاية التعقيد، بل يبدو حتى ظاهر أوضح

[1]- إن الهرمنيوطيقا (Hermeneutics) تعود بجذورها إلى الفعل اليوناني «هرمنويين»، والذي يستعمل بشكلٍ عامٍّ بمعنى التأويل، وهو اليوم يستخدم مصطلحًا بمعنى علم التفسير وتأويل الكتاب المقدس. (انظر: بالمر، ريتشارد، و. أ، **علم هرنوتيك** (علم الهرمنيوطيقا)، ترجمه إلى اللغة الفارسية: محمد سعيد حنائي كاشاني، ص 41 ـ 42، نشر هرمس، ط 4، طهران، 1387 هـ ش).

[2]- بور حسن، قاسم، **هرمنوتيك تطبيقي** (الهرمنيوطيقا المقارنة)، ص 47، نشر بنياد حكمت، ط 2، طهران، 1392 هـ ش. (مصدر فارسي).

[3]- القديس أوغسطين (354 ـ 430م): كاتبٌ وفيلسوفٌ من أصل نوميديٍّ/ لاتينيٍّ. ولد في طاغاست (سوق أهراس حاليّاً في الجزائر). يعدّ أحد أهم الشخصيات المؤثرة في المسيحية الغربية. تعتبره الكنيستان (الكاثوليكية والإنغيليكانية) قديسًا وأحد آباء الكنيسة البارزين، وشفيع المسلك الرهباني الأوغسطيني. كما يعدّه العديد من البروتستانتيين ـ ولا سيّما الكالفانيين ـ أحد المصادر اللاهوتية لتعاليم الإصلاح البروتستانتي حول النعمة والخلاص. المعرّب.

[4]- فيلون السكندري أو فيلو السكندري (20 ق.م ـ 50م): فيلسوفٌ يهوديٌّ عاش في الفترة الهلنستية. استخدم الرمز لمواءمة الفلسفة اليونانية واليهودية. المعرّب.

[5]- أوريجن (حوالي عام 185 ـ؟ م): فيلسوفٌ وقسٌّ مسيحيٌّ. تم تنصيبه من قبل أساقفة أورشليم وقيصارية قسًّا على الإسكندرية، ولكن الأسقف السابق رفض ذلك ونفاه إلى قيصارية، وهناك تفرّغ للتأليف في حقل التفسير وردّ الشبهات. قضى العقدين الأخيرين من حياته معذبًا في سجون الإمبراطور (دكيوس)، وعلى الرغم من أنه لم يقتل، ولكنه عاش بقية حياته معتلًّا يعاني من الضعف والمرض، حتى وافته المنية حوالي سنة 253 م. المعرّب.

هذه المصطلحات ـ وهو «الكتاب المقدّس» ـ يثير الكثير من المشاكل في سياق أهداف البحث، ناهيك عن سائر المفاهيم الأخرى. من ذلك على سبيل المثال: هل يمكن أن يكون مراد الكتاب المقدّس هو النصوص المنشودة للبروتستانتيين، والمقبولة من قبل لوثر[1] وسائر قادة التنوير، أو النصوص المقدّسة الأولى (للعهد القديم والعهد الجديد)، أو النصوص الأبوكريفية[2] في المذهب الكاثوليكي؟ ومن هنا يتمّ السعي ـ من خلال ذكر شواهدَ من الإنجيل ـ إلى توضيح اتجاه التفسير الهرمنيوطيقي للكتاب المقدّس في اللاهوت النسوي. ومن بين الاتجاهات التفسيرية، يتم التركيز على «الاتّجاه الذي دعت إليه أليسيا أستريكر[3]»، وهو الاتّجاه الذي يقرّ بتفسير عدم مفهومية النص، وهذه الدعوة تؤكّد وتصرّ على عدم المفهومية المتناقض والمتعدّد الأبعاد لمفهوم النصوص، وترجّح تقديم مستوى من القراءات المختلفة للنصوص الخاصّة بدلًا من الارتقاء النوعي لما بعد الرواية النظريّة[4]. تقول هذه النظريّة أنّ معنى كلِّ نصٍّ ـ طبقًا لمبنى التفسير الهرمنيوطيقي للنص ـ تابعٌ لمُفسِّره، ولا يكون له معنًى في الأساس بمعزلٍ عن المفسّر، كما يكون معناه نسبيًّا، ولذلك فإنّ الأفهام المختلفة حول نصٍّ واحدٍ، تبدو أمرًا طبيعيًّا ومتطابقًا مع المنطق الهرمنيوطيقي. وقبل الدخول في بيان قراءاتٍ لنصٍّ أو نصَّيْن معروفيْن من العهد الجديد (الإنجيل)، يجب علينا تقييم العوامل المؤثرة في تبلور اللاهوت النسوي والتحولات الموجودة في حقل الدراسات الإنجيليّة النسويّة.

[1]- مارتن لوثر (1483 ـ 1546): راهبٌ وقسٌّ وأستاذُ لاهوتٍ ألمانيٌّ. أطلق عصر الإصلاح في أوروبا بعد اعتراضه على صكوك الغفران. نشر في عام 1517م رسالته الشهيرة المؤلَّفة من خمس وتسعين نقطةً تتعلق أغلبها بلاهوت التحرير وسلطة البابا في الحل من العقاب الزمني للخطيئة. حُكم عليه بالطرد والحجر الكنسي وأدين بتهمة الهرطقة والزندقة، وأهدر دمه؛ فلجأ إلى قلعة فارتبورغ تحت حماية الأمير فريدريك الثالث. كما قدم لوثر ترجمةً خاصةً به للكتاب المقدّس بلغته المحلية بدلًا من اللغة اللاتينية التي كانت اللغة الوحيدة المسموح بها من قبل الكنيسة الرومانية، الأمر الذي ترك أثرًا كبيرًا على الكنيسة وعلى الثقافة الألمانيّة عمومًا. وفي السنوات الأخيرة من حياته كتب لوثر ضد اليهود وطالب بالتضييق عليهم وحرق كنسهم تخليصًا لألمانيا من جائحة الربا وآفة الافتراء، الأمر الذي دفع إلى رشقه بمعاداة السامية. المعرّب.

[2]- أبوكريفا: كلمةٌ يونانيةٌ قديمةٌ تعني (أشياء تمّ إخفاؤها)، ويتم ترجمتها إلى (الكتب المنحولة) أيضًا. وفي السياق الديني يستعمل هذا المصطلح حاليًّا للإشارة إلى نصوصٍ دينيّةٍ غيرِ موثّقةٍ من قِبل الأكثريّة الدينيّة، ليستقر هذا المعنى في دلالته بالتدريج على ما يرادف التحريف. وفي المسيحية يتم إطلاق مصطلح الأبوكريفية على أسفارٍ من الكتاب المقدّس تم نبذها بسبب عدم إقرارها من قبل المجامع الكنسية المختلفة. المعرّب.

[3]- أليسيا أستريكر (Alicia Ostriker) (1937 ـ؟ م): شاعرةٌ ومفكّرةٌ أمريكيّةٌ تنشد أشعارًا نسويّةً يهوديّةً. تُعرف بوصفها من أكثر الشاعرات الأمريكيّات صدقًا في تطرّفها. حازت على شهادة الدكتوراه من جامعة ويسكنسن مدسن (Wisconsin - Madison). تمارس حاليًّا تدريس الأدب في الجامعة.

[4]- Ostriker، Alicia Suskin، ***Feminist Revision and the Bible***، Oxford: Blackwelly،1993 ، p. 86.

1. تحوّلات الدراسات الإنجيليّة النسوية

إنّ ما يُصطَلَحُ عليه بـ «التفسير الإنجيلي النسوي»، اتّجاهٌ جديدٌ مختلِفٌ ومنبثقٌ عن التحوّلات السياسيّة النسويّة في عقد السبعينات من القرن العشرين، وقد سعى بعض المُنظِّرين في اللاهوت المسيحي إلى العمل على إصلاح الشخصيّة المدفونة للمرأة، من خلال إجراء بعض التغيير في المذهب، بل وحتى التخلي عنه، ولكن على الرغم من ذلك يمكن القول أنّ لهذا التيار جذورًا أكثر قِدمًا.

إنّ الاتّجاه اللاهوتي النسوي من خلال عدوله عن التفاسير الشائعة للكتاب المقدّس، وتقديم تفاسيرَ مختلفةٍ لبعض أجزائه الخاصّة، قد بدأ قبل فترةٍ من هذا التاريخ بواسطة عددٍ قليلٍ من الشخصيّات النسويّة، حيث أقمن مشروعهن من خلال التركيز على فقراتٍ من سِفْر التكوين ومسألة السقوط، وسَعَيْن في إطار هذه المسألة إلى تفسيرها بالتساوي بين المرأة والرجل. كانت هذه الرؤية الجديدة إلى فقرات الكتاب المقدّس هي التي حملت إيميليا لاني[1] سنة 1611م، على تنبيهها قرّاء الكتاب المقدّس إلى أن «**السيّد المسيح قد ولد من امرأة، وتغذّى بلبن امرأةٍ، وقام بإبراء ومعالجة النّساء، وعفى عنهن، وحصل على الطمأنينة بهن، وبعد عروجه، ظهر للمرّة الأولى لإمرأةٍ**»[2].

يضاف إلى ذلك أنّ راشيل سبيت بدورها قد أشارت في كلمتها سنة 1617م إلى انخداع آدم وحواء وطردهما من الجنة، ولكي تضع النقاط على دور آدم في القصة، قالت:

«لو أن آدم لم يكن موافقًا على ما قامت به حوّاء، ولم يكن ميّالًا إلى إطاعتها، كان عليه ـ بوصفه زوجًا يمتلك صلاحية القوامة عليها ـ توبيخها، وتغليب طاعة أمر الله، وما كان يجدر به التشكيك في مقام الله تعالى»[3].

يمكن اعتبار وجود هذا النوع من القراءات المختلفة حول بعض فقرات الكتاب المقدّس

---

[1]- Emilia lanyer

[2]- Walters، Margaret. ***Feminism***; New York: Oxford university press،2005 ، p. 10.

[3]-Ibid.

في القرون السابقة، بدايةً للدراسات النسويّة للكتاب المقدّس. ولكن يمكن اعتبار **السيدة إليزابيث كادي ستانتون**[1] ـ المدافعة الأمريكيّة الأفريقيّة عن حقوق النساء ـ اللاهوتيّةَ الأولى التي أبدت ردّة فعلٍ تجاه المثالية وسلسلة المراتب في الديانة المسيحيّة. وقد ذهبت إلى الاعتقاد بأن السبب الرئيس في الظلم الذي تعاني منه النساء، يكمن في الابتعاد عن طبيعتهن الأصلية، وعبوديتهن لديانةٍ تقمع المرأة (تعني بها الديانة المسيحيّة). وفي عام 1895م نشرت كتاب **إنجيل النساء** حيث قدّمت فيه تفسيراتٍ انتقاديةً للكتاب المقدّس، وعمدت فيه إلى التشكيك في اعتبار أخلاقيّات الكتاب المقدّس والتراث اليهودي/ المسيحي[2]. لقد شكل صدور **إنجيل النساء** بدايةً لانطلاق حركة التفسير النسوي، والذي شاع اليوم بشكلٍ كاملٍ، وأخذت ثماره تُجنى في أجواء الجامعات الغربيّة.

وقالت السيدة **إليزابيث فيورينزا**[3]، في هذا الشأن:

«يبدأ مشروع كادي ستانتون بإدراك هذا الأمر، وهو أنه خلال قرونٍ من سعي النساء إلى الحصول على حقوق المواطنة، والخطابة العامّة، والدراسات اللاهوتية، والوزارات ذات الصلة، قد تمّ توظيف حتى الإنجيل بوصفه سلاحًا ضدّ المرأة المقهورة والمطيعة، كما استعمل للدفاع عنها أيضًا»[4].

وعلى الرغم من أن البعض يرى في كتاب **إنجيل النساء** نقطة الانطلاق للدراسات الإنجيلية، إلا أنّ **مارلا ج. سلوتش،** [5] في كتابها **أصوات الفضيحة**[6]، تصّرح قائلةً:

[1]- إليزابيث كادي ستانتون (1815 ـ 1902): كاتبةٌ ونسويةٌ ومناهضةٌ للعبودية. مؤسسة الجمعية الوطنية للمطالبة بحق المرأة في الاقتراع، والتي كسبت للنساء الأمريكيات حق التصويت في العقود التي أعقبت وفاتها، وذلك في عام 1920م. يعود لها الفضل في قيادة أول مؤتمرٍ لحقوق المرأة في الولايات المتحدة الأمريكية، وهو مؤتمر (سينيكا فولز). وقد ركزت في نشاطها على الحقوق الاقتصادية والسياسية والأسرية والصحة والطلاق والبطالة وتوفير المهن، كما كان لها نشاط في مكافحة الإدمان على الخمور. من أعمالها: مؤلف مشترك بعنوان: **تاريخ مآسي النساء** (1881 ـ 1992م).

[2]- محمودي، علي، **إلهيات فمينيستي در مقايسه با نگرش اسلام** (اللاهوت النسوي في مقارنة مع رؤية الإسلام) ص: 49، انتشارات دانشكده اصول دين، قم، 1391 هـ ش. (مصدر فارسي).

[3]- إليزابيث سكواتلر فيورينزا (1938 ـ؟ م) Elisabeth Schussler Fiorenza: عالمةُ لاهوتٍ ألمانيّةٌ من أصولٍ رومانيةٍ، ومتألهةٌ كاثوليكيةٌ نسويةٌ، وأستاذةٌ في كلية اللاهوت من جامعة هارفارد. وكانت واحدةٌ من بين 97 لاهوتيًا وقّعوا على وثيقةٍ تطالب الكنيسة الكاثولية بتشريع التعددية وحق الإجهاض للمرأة. وكانت من المؤسسين لصحيفة الدراسات النسوية للدين والمدققين فيها.

[4]- Gilfillan Upton; ***Feminism theology as biblica hermeneutics***; The cambradge company to feminist theology edited by susan frank parsons, 2002، p. 97.

[5]- مارلا ج. سلوتش، Marla J. Selvidge: أستاذة ورئيسة مركز الدراسات اللاهوتية في جامعة سنترال ميزوري (Central Missouri). لها الكثير من الأعمال، من قبيل: بنات أورشليم (1987 م)، وتنقيب في العهد الجديد (2002 م).

[6]- Notorious Voices

«ليس هناك تاريخٌ حصريٌّ واعتباطيٌّ بوصفه نقطةَ بدايةٍ لجميع الأعمال المنجزة حول تفسير الإنجيل مما يُعرف بالنسوية»[1].

ومع ذلك فإنّها تتناول في كتابها بحث استراتيجيا تفسيرات الكتاب المقدّس في الفترة ما بين عام 1500 ـ 1920م على أساس محورية المرأة في الكتاب المقدّس.

بعد صدور **إنجيل النساء**، كُتبت الكثير من المقالات من قِبل الكُتّاب في أمريكا الشماليّة، ولا سيّما **فيليس تريبل**[2]، و**إليزابيث فيورينزا**. لقد عمدت تريبل من خلال تحقيقها بشأن الصورة النسوية للّه، وفيورينزا من خلال الخوض في تصوير اللّه، إلى إضفاء رونقٍ على أبحاث اللاهوت النسوي. إنّ **نصوص كتاب الخوف** لتريبل الذي صدر عام 1984م، قد أثارت موجةً غيرَ مسبوقةٍ من الاهتمام بالمسألة النسوية في ظروفٍ مرعبةٍ. بعد ذلك تأتي أهميّة كتاب **نصوص الخوف** لمؤلفته **جي. سريل إكسوم**[3]. ويُعدّ كتاب **لذكراه** لمؤلفته فيورنزا سنة 1983م، نتاجًا هامًّا في حقل دراسة الكتاب المقدّس في ضوء الرؤية النسوية. كما قامت بجمع وتحقيق مادّةٍ لكتابٍ بعنوان **دراسة النصوص المقدّسة**. وبالنظر إلى الدور الهام الذي لعبه اللاهوتيات النسويات من الهولنديات في الحفاظ على المجتمع النسوي الأوروبي في حقل التحقيقات اللاهوتيّة، من المناسب أن نأتي على ذكرهنّ. فمن بين هذه الشخصيّات اللواتي كان لهنّ دورٌ محوريٌّ في نشر اللاهوت النسوي، نذكر: **كاترينا هالكس**[4] و**ماري غراي**[5]، كما يجب أن نأتي على ذكر **أليس مايكل بيرغ**[6] وكتابها بعنوان **بشأن مريم**، و**جولي هوبكنز**[7] وكتابها حول معرفة المسيح، حيث عمدن إلى إيجاد الحلول للمسائل والمشاكل التي ظهرت بسبب المعلومات المحدّدة والرمزيّة المرتبطة بالنساء. كما نواجه في فرنسا حجمًا كبيرًا من الدراسات

[1]- Bridget Gilfillan Upton; ***Feminism theology as biblica hermeneutics***; The Cambridge Company to Feminist Theology, edited by Susan Frank Parsons, 2002, p. 98.

[2]- Phyllis Trible

[3]- J. Cheryl Exum

[4]- Catrina Halks

[5]- Mary Gray

[6]- Els Mescklberghe

[7]- Juile Hopkins

في هذا الشأن. والشخصيّات الثلاثة الهامّة في هذا المجال هنّ كلٌّ من: **آلين روسيله**[1] ـ المتخصّصة في تاريخ المعتقدات اليونانيّة/ الروميّة، والحقبة المسيحيّة الأولى ـ حيث أثار كتابها حول هذا الموضوع وكيف كان يتم تفسير جسد المرأة، جدلًا كبيرًا. كما أنّ كتاب **إيمي جورج مارتيمور**[2] حول الشماسات[3]، وكتاب **إليزابيث بير سيجل**[4] بعنوان **وزارة النساء في الكنيسة** في حقل الخدمة الدينيّة للنساء، يمثل سعيًا في إطار إثارة بعض الأسئلة من قبل الحركات لمنح المراتب المقدّسة للنساء بين الجماعات الأخرى في التراث الأرثودوكسي. واليوم أخذت الدراسات النسوية بالازدياد، حتى أضحى بإمكان الرجال أنْ يُسهموا ويُدلوا بدلائهم في هذا المجال أيضًا. ومن بين الأمثلة على ذلك كتاب جانيت مارتين سوزكايس. وبالنظر إلى هذه السعة في الدراسات النسوية، يمكن الادعاء بأنّ اللاهوت النسوي يشتمل على كلِّ شيءٍ بأسلوبٍ توضيحيٍّ إلى حدٍّ كبيرٍ[5].

والنقطة الملفتة للانتباه أنّ تحوّل التفسير الإنجيلي النسوي لا ينحصر بالتراث المسيحي فقط، بل قام الكُتَّاب اليهود بطرح وإبداع الكثير من الموضوعات في العقود الأخيرة أيضًا؛ وذلك لاشتراك الديانتيْن في أغلب النصوص المقدّسة الموجودة في تراثيهما. إنّ أغلب الأعمال النسوية المنبثقة عن كتابات العهد القديم، تبدو في بعض الأحيان أكثر تطرُّفًا من تلك المجموعة من الأعمال النسوية الناظرة إلى نصوص العهد الجديد. وربما كان السبب في ذلك يعود إلى اشتمال الإنجيل العبراني على مزيدٍ من الموضوعات الروائية، الأمر الذي يبدو ممتعًا وجذّابًا بالنسبة إلى العلماء. كما تمّ استنفاد طاقاتٍ كبيرةٍ في رواية الأبواب الثلاثة الأولى من سفر التكوين. فقد أفرزت أسطورة الخلق في كلا التراثين ودراسة وإعادة قراءة هذه القصة وبمختلف الطرق، الكثير من الأعمال. إنّ الدراسات الإنجيلية النسوية ـ بوصفها نقطةَ انطلاقةٍ لحركتها ـ تباشر نقد التراث الذي انتقل إليها من الآباء، وقد تمّ تعريف ذات هذا التراث بوصفه سلسلةً تراتبيةً منظمة من الانصياع والإذعان. يذهب

---

[1]- Aline Rousselle

[2]- Aime Georges Martimort

[3]- الشماس أو الشدياق (deacon)، والشمأسة أو الشدياقة (deaconess): مرتبةٌ كنسيّةٌ أدنى من القس أو القسيسة في الديانة المسيحية، ويتولى صاحب هذه المرتبة مهمة تبليغ كلام الله، ويعمل على مساعدة البائسين والمساكين والطاعنين في السن والمرضى والمحتضرين.

[4]- Elisabeth Behr Siegel

[5]- Ann Loads, 2000, «***Feminist Theology***» in David F. Ford (ed); The Modern Theolegrans; Black Wall Publishers, pp. 575 – 585.

هذا النوع من القراءات إلى الاعتقاد بأن كل مستوى من مستويات التفسير الإنجيلي في الغرب قد تمّ تنظيمه ضمن قوالب ونصوص سلطة الآباء، ابتداءً من الترجمة إلى القراءة والموعظة والعمل، ولذلك ظل صوت النساء خافتًا على أمد التاريخ، لا على المستوى الفردي فقط، بل حتى في أجواء من قبيل الأجواء الدراسيّة والأطر الرسمية الكنسية.

وقد عمد **ليستر مك غراث**[1] ـ أستاذ اللاهوت في جامعة أوكسفورد ـ إلى تحليل التحديّات القائمة بين اللاهوت المسيحي والحركة النسوية، على النحو الآتي:

«إن علاقة النسويّة بالمسيحيّة إنما ساءت وتأزّمت لأنّ الأديان تعتبر المرأة إنسانًا من الدرجة الثانية، وذلك لسببين، الأول: الدور الذي ترصده هذه الأديان للنساء، والآخر: الأسلوب الذي من خلاله يتم فهم تصويرهم للّه، والصورة التي يرسمونها عن اللّه»[2].

وعلى هذا الأساس يمكن اعتبار تبلور اللاهوت الخاص بين النسويين ردةَ فعلٍ تجاه بنية مجتمع الآباء وطريقة تفسيرهم الخاصّة للنصوص الدينيّة.

كما تذهب **ماري آن تولبرت** إلى تعريف التفسير الهرمنيوطيقي النسوي بقولها: «**قراءة النصوص على أساس القواعد الجائرة لمجتمع الآباء**»، ومثل هذه القراءة يمكن أن تكون إيجابيّةً أو سلبيّةً. وبعبارةٍ أخرى: إنّ التفسير الإنجيلي والقراءات والإجابات المختلفة تتقدم في موضعٍ من الحركة التنويريّة. وتذهب تولبرت إلى الاعتقاد بأنّ هناك في هذا الشأن ثلاثَ إجاباتٍ مستقلةٍ نسبيًّا عن الإنجيل، وهي كالآتي:

1ـ أعمال روزماري رويتر[3]، حيث تسعى إلى العثور على تراثٍ تحرّريٍّ نبويٍّ للإيمان

---

[1]- ليستر ماك غراث (1953 ـ؟ م): لاهوتيٌّ وكاهنٌ ومؤرّخٌ من أيرلندا الشمالية. يعرف بعمله في اللاهوت التاريخي والعلاقة بين العلم والدين، كما يعرف بمعارضته للإلحاد واللادينية ودفاعه عن الواقعية اللاهوتية النقدية. من أعماله: (وهم دوكينز)، و (اللاهوت العلمي)، و(إله دوكينز). المعرّب.

[2]- ماك غراث، ليستر، **درسنامه إلهيات مسيحي** (دروس في اللاهوت المسيحي)، ترجمه إلى اللغة الفارسية: بهروز حدادي، ج 1، ص 221، انتشارات دانشگاه أديان، قم، 1391 هـ ش.

[3]- روزماري رويتر (1936 ـ؟ م) Rosemary Radford Reuther: متألهةٌ ومتكلمةٌ كاثوليكيةٌ أمريكيةٌ. حاصلة على شهادة الماجستير في التاريخ القديم، والدكتوراه في التاريخ التقليدي والأصولي. لها العديد من المؤلفات في حقل النسوية، وتمارس التدريس في ذات الحقل أيضًا.

المسيحي منذ بداية الخلق إلى السيد المسيح، وقد تحوّل هذا البحث إلى معيارٍ لتقييم سائر النصوص الإنجيليّة.

2ـ عمل بعض المفكرين على إحياء النصوص التي تجاهل الآباء الأوائل تفسيرها أو قاموا بتحريفها. وتعد **نصوص الخوف** لفيليس تريبل نموذجًا منها. وبطبيعة الحال يمكن للنصوص المنتخبة أنْ تنطويَ على مفاهيمَ ضمنيّةٍ سلبيّةٍ وعلى مفاهيمَ ضمنيةٍ إيجابيّةٍ بالنسبة إلى القرّاء.

3ـ المجموعة الثالثة التي تعمل على إعادة قراءة التاريخ الإنجيلي، وتسعى إلى وصف الشرائط الواقعيّة للديانة اليهوديّة والمسيحيّة، والدور الواسع الذي ترسمه للنساء[1].

وعلى هذا الأساس فإن النصوص القانونيّة والمعتبرة والرسميّة المنشودة للكنيسة هي نتاج التفاسير الذكوريّة، وقد تمّ توظيف كمٍّ كبيرٍ من الأعمال من قبل الدراسات الإنجيليّة، للدفاع عن الجهود الرامية إلى سماع الصوت المغيّب للنساء في الكنائس المسيحيّة الأولى.

2. قراءة النص المقدّس في اللاهوت النسوي

يجب التذكير بأنّ النسويين يقدّمون قراءاتٍ متعدّدةً في نقد الكتاب المقدّسة، ومن بين هذه الأساليب: الأسلوب التاريخي/ الانتقادي، والأسلوب الأدبي، والأساليب الاجتماعيّة، وأسلوب علم الاجتماع، والأنثروبولوجيا، أو التلفيق بين هذه الأساليب. إنّ بعض هذه الأساليب تحظى بمقدارٍ من سوء الظن الذي يحمله بعض النسويين تجاه النصوص ذاتها. بالالتفات إلى أن هناك متغيّراتٍ من شأنها أن تؤثر على تفسير وقراءة نصٍّ، من الضروري أن نأخذ المتغيّرات الجنسيّة والعرقية والثقافيّة والطبقية في الاتّجاه التفسيري بنظر الاعتبار أيضًا.

أـ الأسلوب الأدبي: حيث كان هناك إقبالٌ على هذا الأسلوب من قِبل علماء الكتاب المقدّس في القرن السابع عشر والثامن عشر للميلاد. فقد كانوا يرون أنّ هذا الأسلوب وحده هو الكفيل بالوصول إلى تفسيرٍ موثوقٍ ويقينيٍّ للكتاب المقدّس. ففي هذا الأسلوب يعتبر الكتاب المقدّس هو كلام الله المعصوم من الخطأ، وإن الغاية الرئيسة التي ينشدها المفسر هي

[1]- Mary Ann Tolbert, 1983، *Defining Problem: the Bible and Feminist Hermeneutics*. pp. 121 – 124.

استخراج مراد المؤلف من صلب نصوص الكتاب المقدّس. ويذهب القائلون بهذه الرؤية إلى الاعتقاد بضرورة البحث عن مفاهيم الكتاب المقدّس من ذات هذا الكتاب، لا من خارجه[1].

ب ـ الأسلوب التاريخي/ الانتقادي: في قبال هذا الأسلوب، تم ـ في القرن التاسع عشر للميلاد فما بعد ـ توظيف أسلوبٍ آخرَ في فهم الكتاب المقدّس باسم «الأسلوب التاريخي/ الانتقادي». إنّ المحقّق الذي يوظّف هذا الأسلوب لا يستطيع القبول بمدعيات الكتاب المقدّس بشأن الأحداث السابقة دون تحقيقٍ. وبعبارةٍ أخرى: في هذا الأسلوب ـ الذي يمثّل اتّجاه أغلب المفسّرين للاهوت النسوي في القرن العشرين ـ يتمّ اعتبار النصوص المقدّسة مثل سائر النصوص القديمة الأخرى، وإنما يتم الحكم بشأنها استنادًا إلى أدوات علم التاريخ بشأن صوابية المدعيات المطروحة فقط. وعلى حد تعبير **كرنتز:**

«إن الكتب المقدّسة تتحول إلى وثائقَ ومستنداتٍ تاريخيّةٍ، ويجب إخضاعها للتحقيق والتدقيق كما تخضع سائر المصادر والنصوص القديمة. إنّ الكتاب المقدّس لم يعد معيارًا لكتابة التاريخ، بل على العكس من ذلك فإن التاريخ هو الذي يكون معيارًا لفهم الكتاب المقدّس... إنّ التاريخ الذي تمّ تقريره، لن يعتبر صحيحًا بعد ذلك دائمًا. يجب إخضاع الكتاب المقدّس للنقد، كما يجب إحضار المتهم ومحاكمته أمام القاضي وعليه أنْ يدافع عن نفسه. ويجب مثول المصادر التاريخيّة أمام المحكمة أيضًا لتدلي بشهادتها في هذا الشأن. ويجب أن تستنطق، ويجب تقييم إجاباتها. وإنّ فنّ الاستنطاق والتقييم هو الذي يطلق عليه مصطلح النقد»[2].

والنقطة التي تجب الإشارة لها هي أن الأسلوب التفسيري الأساس الشائع بين النسويين هو الأسلوب الانتقادي/ التاريخي، الذي حظي بالاهتمام في القرن العشرين للميلاد أيضًا؛ وعليه فإنّ

«ما يُعدّ مثاليًّا في الدراسات التاريخيّة/ الانتقاديّة ـ بوصفه أسلوبًا منشودًا

[1]- Edgar Krentz, 1975, ***The Historical critical Method; Philadelphia***: Fortress، Ch. 2 The Rise of Historical Criticism. pp. 1 – 6.

[2]- Ibid, p. 42.

للنسويين ـ هو أن جميع التحقيقات التفسيريّة يجب أن تخلو من الشروح التاريخيّة والقيَمية في تحليل الظواهر التاريخيّة، وإن الهدف من دراسة الوقائع والأحداث الماضية، هو الإشراف على هذه الحقيقة وهي أن دراسات الكتاب المقدّس ليست مجرّد ظاهرةٍ تاريخيّةٍ، بل هو كتاب مقدّس يمثل دور المجتمع المسيحي في الوقت الراهن»[1].

وعلى الرغم من إشارتنا السابقة إلى أنّ الأسلوب التاريخي لا يقتصر على الاتّجاه إلى النصوص الأدبيّة، وأن أتباع الحركة النسوية يعملون على توظيف جميع تيارات النقد الأدبي الحديث، فإنّ هذا الأسلوب يسمح للقارئ بالتعرّف على الطبيعة الآبائية للنصوص الإنجيليّة، وأن يطرح الأسئلة التي قد لا يكون البعض منها مستساغًا، من ذلك أنّ الدراسات التي تدور حول إنجيل مرقس لا تركّز على الأقسام الإيجابيّة والمطلوبة فقط، بل إنها تحمل في الوقت نفسه رؤيةً ناقدةً للماهية المهينة لبعضها أيضًا.

يعترف المحقّقون في الكتاب المقدّس بأنّ أسلوبهم مقرونٌ بالشك وسوء الظن. ومن هنا تذهب تولبرت إلى الاعتقاد بأن الأسلوب الغالب من بين جميع الأساليب التفسيريّة التي ينتهجها النسويون هو أسلوب التفسير «التشكيكي» الذي تقترحه السيدة فيورنزا. إن هذا الأسلوب ينطوي على نوعٍ من الشك وسوء الظن إلى المنظومة الفكريّة الآبائية، التي تعمل بشكلٍ عامٍّ على حذف النساء من الأشكال المثالية والعامّة والاجتماعيّة للدراسات، ويتم إنكار قيمتهن لمجرّد كونهن من النساء، ويتم خفضهن إلى مستوى الضحية. طبقًا لهذه الرؤية إلى الآثار التاريخيّة والأدبيّة يُعهد بالدور الأصلي وكذلك مسؤولية جمع ونقل موادّ ثقافةٍ خاصّةٍ إلى الرجال الدارسين فقط، وأما النساء فيتم إلغاء دورهن أو تجاهلهن بشكلٍ عامٍّ. إنّ هذا الدور الكبير الملقى على عاتق الرجال يحظى بأهميّةٍ كبيرةٍ في الدراسات الإنجيليّة؛ وذلك لأنه يدفع أنصار الحركة النسوية إلى إعادة قراءة بعض النصوص المقدّسة في ضوء التفسير التشكيكي.

---

[1]- Elisabeth Schussler Fiorenza, 1995, Breed not Stone; ***The Challenge of Feminist*** Biblical Interpretation، Boston, MA: p. 45.

3. العوامل المؤثِّرة على تبلور اللاهوت النسوي

أ ـ الثقافة والأدبيّات المهيمنة على النصوص الدينيّة:

إنّ من بين الأبعاد التي دفعت النسويين إلى التفكير عقائديًّا ولاهوتيًّا، ودفعتهم في الأثناء إلى العمل على تصحيح ونقد الكتاب المقدّس، هي اللغة والأدبيّات الحاكمة على النصوص الدينيّة ولا سيّما منها الكتاب المقدّس. وكان من بين الاعتراضات التي أثارها النسويون في هذا الشأن هو «النزعة الذكوريّة في اللغة الدينيّة»؛ وقد اعترضوا حتى على مصطلح اللاهوت، واعتبروه مصطلحًا مذكّرًا، حيث يتألف اللاهوت[1] في الإغريقية من كلمتين وهما: (اللّه) و(كلام)، وبذلك يعني اللاهوت (كلام اللّه المذكر)؛ ومن هنا فإنهم كانوا يقترحون إبدال مفردة الـ (Theology) المذكرة، بمفردة الـ (Thealogy) المؤنثة.

إن أحد أهم المصادر التي تم الاحتكام إليها غالبًا في خصوص المفاهيم والعناصر الجنسيّة في الكتاب المقدّس، هو سفر التكوين، المشتمل على رؤية جنسيّة تجاه اللّه. جاء في سفر التكوين (الإصحاح الأول، الفقرة: 27) ما يلي:

«**خلق اللّه آدم على صورته، على صورة اللّه خلق البشر، ذكرًا وأنثى خلقهم**». وقد أخذت هذه الترجمة الخاصّة عن النسخة المعياريّة للكتاب المقدّس، مع فارق أن الكلمة العبرية لـ «آدم» قد تمّ إبدالها في ترجمة النسويين بوصف الإنسان دون الرجل، أي بمعنًى يستبطن الإشارة إلى جميع الناس من كلا الجنسين؛ وعلى هذا الأساس فإن النسويين يأخذن كلمة (Man) التي يكثر استعمالها في الكتاب المقدّس، لا بمعنى الإشارة إلى جنسٍ خاصٍّ [الرجل]، وإنما يرونها بمعنى الإنسان.

«ترى هذه الجماعة من النسويين أن هذه الكلمة وإن استعملت في المعنى العام، ولكن لا يزال معنى الرجل هو الذي يتبادر بشكلٍ راسخٍ في ذهن القارئ، ويتم تهميش معنى المرأة بشكلٍ من الأشكال»[2].

---

[1]- Theology

[2]- محمودي، علي، **إلهيات فمينيستي در مقايسه با نگرش اسلام** (اللاهوت النسوي بالمقارنة إلى رؤية الإسلام)، ص 56، انتشارات دانشكده اصول الدين، قم، 1391 هـ ش. (مصدر فارسي).

إنّ كون اللّه ذكرًا واستعمال المفردات المذكرة للدلالة عليه في القضايا الدينيّة، دفع هذه الحركة النسوية إلى العمل على تقديم حلٍّ لإعادة تفسير هذه الآيات مجددًا، حيث عمدت بعض الشخصيّات مثل **روزماري رويتر**[1]، في كتابها بعنوان **المحاباة الجنسية وكلام اللّه** (1983م)، و**سالي مك فاغو**[2] في كتابها **اللاهوت المستعار** (1982م)، إلى العمل على تقديم حلولٍ لرفع هذا الإشكال. من ذلك أنّ رويتر ـ مثلًا ـ ذهبت إلى الاعتقاد بالإلاهة المؤنثة، وذهبت سالي مك فاغو إلى القول بأنّ تشبّه اللّه بالبشر هو مجرّد تشبيهٍ استعاريٍّ، وأنّ النموذج الذكوري ينطوي على مجرّد بُعدٍ استعاريٍّ لا أكثر[3]. إنّ هيمنة الروح الذكوريّة لا يقتصر على بعض المفردات ومسألة اللّه، بل إن النسويين يرون شخص السيد المسيح وحتى التعاليم المسيحيّة ذات روحٍ رجوليةٍ؛ ومن هنا فقد سعت **روزماري رويتر** في ذات الكتاب المتقدم، و**إليزابيث جونسن**[4] في كتابها **انظر إلى عيسى أمواجٌ من الإصلاح في المسيحيّة** (1990م)، إلى الإجابة على مصطلح هذا النوع من المسيحية الذكورية في حقلين، وهما:

1ـ اعتبار السيد المسيح الرجلَ الوحيدَ المناسبَ، وأن الرجال هم الذين يستطيعون تصوير اللّه سبحانه.

2ـ اعتبار ذكوريّة السيد المسيح معيارًا للإنسانيّة، وبذلك كانت المرأة إنسانًا من الدرجة الثانية؛ لأنها لم تَرْقَ إلى المستوى المطلوب للرجل.

وقد أجاب النسويون عن هذه الإشكالات بالقول:

«إنّ ذكوريّة المسيح كانت مجرّد صدفةٍ وأمرٍ عارض، تمامًا كما هو الحال بالنسبة إلى يهوديّته، وهذا ليس من شأنه أن يكون معيارًا لهيمنة الرجال وسلطتهم على النساء»[5].

---

[1]- Rosemary Radford Reuther

[2]- Sallie Mc Fague

[3]- ماك غراث، ليستر، **درسنامه إلهيات مسيحي** (دروس في اللاهوت المسيحي)، ترجمه إلى اللغة الفارسية: بهروز حدادي، ج 1، ص 193، انتشارات دانشگاه أديان، قم، 1391 هـ .

[4]- Elizabeth Johnson

[5]- المصدر أعلاه، ج 1، ص 194.

إنّ هذه الطريقة من إشارة النسويين القائمة على عدم تحديد جنسٍ للسيد المسيح، يجعلهم قادرين على الادّعاء بأن اللّه يريد إلغاء القواعد الجنسيّة والمفاهيم العنصريّة؛ لأنّ واحدًا من أهدافهم الأولى هو التحرّر من القوانين العنصريّة والوصول إلى المساواة مع الرجال. كما أنّ رؤية الكتاب المقدّس إلى ماهية المعصية قد أدى ببعض النسويين من اللاهوتيين إلى اتّخاذ مواقف في هذا الشأن. فقد ذهب هؤلاء إلى الاعتقاد بأن الكتاب المقدّس في بيان ماهية المعصية قد استفاد من مفاهيم هي حصيلة التجارب الذكوريّة. وبعبارةٍ أخرى: إنّ مفاهيم من قبيل: التكبّر وحبّ الجاه وعزّة النفس المفرطة ذات اتّجاهاتٍ ذكوريّةٍ؛ ومن هنا «**فإنّ هذه المعاصي لا ربط لها بالتجارب النسوية؛ لأن هؤلاء لا يرون في المعصية افتقارًا لطلب الجاه وعزّة النفس**»[1].

وبسبب وجود مثل هذه البنية الذكوريّة في مضامين الكتاب المقدّس عمد النسويون إلى تشذيب الديانة المسيحيّة من الذكوريّة بدلًا من إصلاح البنية اللاهوتيّة التقليديّة المناهضة للإنسان، وهذا الأمر لم يؤدِّ على مرّ الزمان إلى حلّ مشكلة استعادة الهويّة الضائعة للنساء، بل أدى إلى تفاقم نوعٍ من المحاربة اللاهوتيّة بين مجتمع الرجال والنساء وضياع الكرامة الإنسانيّة.

ب ـ اكتشاف أمر التحريف والتلاعب بمضامين الكتاب المقدّس:

إنّ التحريفات والتصرّف في محتويات الكتاب المقدّس على أمد القرون المنصرمة، أدى إلى حدوث نوعٍ من التغيير في أساليب اللاهوت النسوي، ومن ذلك تغيير بعض الأسماء والضمائر المؤنثة إلى أسماء وضمائر مذكرةٍ، الأمر الذي يعبّر عن مزاجٍ مناوئٍ للمرأة كان لدى الزعماء والآباء المسيحيين. من ذلك ـ على سبيل المثال ـ أن البعض يرى أن «**يونيا**»[2] كان اسماً لامرأةٍ من حواريّي عيسى المسيح عليه السلام، وفي النسخ اللاحقة من الكتاب المقدّس تم تحريف اسمها إلى «**يونياس**» وهو اسمٌ مذكرٌ، كما نجد ذلك في رسالة بولس الأولى إلى أهل رومة، الباب: 16، الفقرة السابعة، إذ يقول:

[1]- ماك غراث، ليستر، **درسنامه إلهيات مسيحي** (دروس في اللاهوت المسيحي)، ترجمه إلى اللغة الفارسية: بهروز حدادي، ج 1، ص 194.

[2]- يونيا اسم امرأة آمنت بالسيد المسيح، وقد ذكرها بولس في رسالته إلى أهل رومة.

«سلموا على أندرونيكوس ويونياس، نسيبيّ ورفيقيّ في السجن، وهما من المشهورين بين الرسل، بل اهتديا قبلي إلى المسيح»[1].

وعلى الرغم من أن البعض لا يزال يواصل استخدام هذا الاسم في قالبه المذكر لأسبابٍ غيرِ معروفةٍ تقريبًا، إلا أن مقترح استخدام الإسم المؤنث بدلًا من المذكر قد تحوّل اليوم إلى أمرٍ طبيعيٍّ ومتعارَفٍ. لا شك في أن احتمال وجود امرأةٍ في مجتمع بولس الرسول بوصفها واحدةً من الرسل، وكذلك البحث حول وجود دورٍ لامرأةٍ بوصفها رسولةً كانت تحظى بمكانةٍ محترمةٍ لدى بولس بحيث أخذ يذكرها في الكثير من رسائله، يعتبر في غاية الأهميّة بالنسبة إلى منزلة النساء في الكتاب المقدّس.

لقد ترتب على هذه التحريفات العدوانية والسلبية تجاه المرأة، ردّةُ فعلٍ عكسيّةٌ من قِبل النسويين. وقد عمدت السيدة **ماري دالي**[2] إلى نشر أوّل مقالةٍ لها ـ مدعومةً بحريّة التعبير ـ تحت عنوان **الكنيسة والجنس الثاني**، حيث شنّت في واقع الأمر ثورةً عارمةً على ضغط وارتداد المرأة في الكنيسة الذي كان أمرًا مفروضًا عليها، واتّهمت الكنيسة في عدّة موارد، ومنها:

«الظلم المشرعن ضد النساء، وممارسة الخداع عليهن، وتهميشهن، واحتقارهن وخفض منزلتهن في التعليم، وإيذائهن وتعذيبهن بواسطة التعاليم الأخلاقيّة، وإعفائهن من تسنّم المناصب القياديّة في الكنائس»[3].

كما ذهبت **ماري دالي** إلى الاعتقاد بأن **«الحركة النسوية إنما انطلقت في نشاطها بهدف التأثير على القوالب النمطية في المجتمع، ونقلها من الحالة الذكوريّة والأبويّة إلى حالةٍ لم تكن حتى ذلك الحين مسبوقةً في تاريخ المجتمعات البشريّة، بمعنى منظومة الحكم التي تعتمد على ركنين مستقلين، وهو أمرٌ جديدٌ للغاية»**[4].

---

[1]- كونغ، هانس، تاريخ كليساي كاتوليك (تاريخ الكنيسة الكاثوليكية)، ترجمه إلى اللغة الفارسية: حسن قنبري، ص: 66، مركز مطالعات وتحقيقات ومذاهب اسلامي، طهران، 1384 هـ ش.

[2]- جين ماري دالي (1897 ـ 1986 م) Mary Daly: ناشطةٌ أستراليةٌ في حقل حقوق المرأة والعدالة الاجتماعية، ركزت نشاطها في المقام الأول على أهمية المرأة في الحياة العامة. حصلت على وسام (رتبة الإمبراطورية البريطانية) لعملها في مجال رفاه المرأة. المعرّب.

[3]- Mary A. Kassian،1992 ، ***The Feminist Gospel***; Crossway Book، New York، p. 36.

[4]- Ibid.

ترى السيّدة **دالي** وأضرابها أن الحركة النسويّة تمثّل القبس والمشعل الوحيد الذي يبعث الأمل من أجل إحياء الفهم الديني في مستقبل المجتمعات الغربية.

وأما ردّة الفعل الأخرى من قبل الحركة النسوية تجاه التحريفات الموجودة في الكتاب المقدّس، فكانت عبارةً عن التعامل بالمثل، بمعنى المبادرة إلى تأويلاتٍ عجيبةٍ وغريبةٍ لا تقلّ ـ في بعض الأحيان ـ عن التحريف، حيث تم انتهاج هذا الأسلوب في الإنجيل النسوي. من ذلك مثلًا أن السيّدة **دالي** قالت:

«إن الإنسان (آدم وحواء) عندما كانا في الجنة، كانا يتمتعان بمنظومة جنسينية أو أندروجينية، بمعنى أنها تدعي أن أيًّا منهما لم يكن ذكرًا ولا أنثى»[1].

وعلى هذا فإن اللاهوتيين النسويين يرون الطريق الوحيد المفتوح للنساء من أجل الحصول على السلطة المتكافئة مع الرجال يكمن في نفي القيَم المطروحة من قبل الرجال، والعمل على إعادة تفسير التعاليم الدينيّة.

4. نماذج من التفسير الهرمنيوطيقي للكتاب المقدّس

أ ـ مرقس، الإصحاح 14، الفقرات: 1 ـ 10

(1) قبل الفصح وعيد الفطير بيومين، كان رؤساء الكهنة ومعلمو الشريعة يبحثون كيف يُمسكون **يسوع** بحيلة ليقتلوه. (2) إلا أنهم قالوا: «**لا نفعل هذا في العيد، لئلا يقع اضطراب في الشعب**». (3) وبينما **يسوع** في بيت عنيا، عند سمعان الأبرص يتناول الطعام، جاءت امرأةٌ بيدها قارورة طِيبٍ غالي الثمن من الناردين النقي، فكسرت القارورة وسكبته على رأسه. (4) فاستاء بعض الحاضرين، وقالوا في ما بينهم: «ما هذا الإسراف في الطيب؟ (5) كان يمكن بيعه بأكثر من ثلاث مئة دينار توزّع على الفقراء»، وأخذوا يلومون المرأة. (6) فقال **يسوع**:

«لماذا تزعجونها؟ هذا عملٌ صالحٌ عملته لي. (7) فالفقراء عندكم في كل حينٍ، ومتى أردتم

[1]- هام ماغي وسارة غامبل، **فرهنگ نظريه هاي فمينيستي** (معجم النظريات النسوية)، ترجمته إلى اللغة الفارسية: فيروزه مهاجر، ونوشين أحمدي خراساني وفرح قره داغي، ص 34، نشر توسعه، طهران، 1382 هـ ش.

تقدرون أن تحسنوا إليهم. وأما أنا فلا أكون في كل حينٍ عندكم. (8) وهذه المرأة عملت ما تقدر عليه، فسكبت الطيب على جسدي لتهيّئه للدفن. (9) الحق أقول لكم: أينما تعلن البشارة في العالم كله، يُحدّث أيضًا بعملها هذا إحياءً لذكرها».

(10) وذهب يهوذا الإسخريوطي ـ أحد التلاميذ الاثني عشر ـ إلى رؤساء الكهنة ليسلّم إليهم **يسوع**.

تأتي رواية هذه القصة في الأناجيل بأشكالٍ مختلفةٍ، كما تمّت روايتها من خلال إدراجها في مواضعَ مختلفةٍ، إلا أن الاتّجاه العام ودور امرأة وهي تعمل على وضع الطيب على رأس السيد المسيح والاعتراض على ذلك من قبل الحاضرين ودفاع السيد المسيح عن تلك المرأة. يعمد النسويون إلى قراءة الفقرات من 3 إلى 9 بقرينة الفقرات: 1 و 2 و 10 بأشكالٍ مختلفةٍ. لقد تمّ مزج القصة الأصلية بمطلبين آخرين، وهما: التآمر على قتل السيد المسيح من خلال لفت انتباه القارئ إلى التخطيط لإلقاء القبض على المسيح، وفي ختام القصة قيام **يهوذا الإسخريوطي** بتسليم السيد المسيح.

يذهب النسويون من الإنجيليين إلى الاعتقاد بأنّ قصة المرأة التي فهمت حقيقة السيد المسيح ودفعها ذلك إلى وضع الطيب على رأسه، قد تم تهميشها بمؤامرةٍ لقتل السيد المسيح، في حين أن هذه الحادثة كان يجب «أن يتمّ تخليدها» كما أمر السيد المسيح. لقد كان ما قامت به هذه المرأة يمثل تمرّدًا على المجتمع الذكوري لتلك الحقبة الزمنيّة، حيث إنّ تلك المرأة

«بدلاً من القيام بعملٍ حقيرٍ يتمثل بغسل أقدام الرجل، والذي كان يقوم به العبيد عادةً، تقوم بوضع الطيب على رأس الرجل في إشارةٍ رمزيةٍ من العهد القديم حيث كان الأنبياء يقومون بوضع الطيب على رأس الملوك والرهبان. وعليه يمكن لهذه المسألة أن تكون قصةً صالحةً جدًّا لتقبل هذا الدور وقيام المرأة به، حيث تقوم بوضع الطيب على رأس عيسى بصفته السيد المسيح»[1].

[1]- Bridget Gilfillan Upton; ***Feminism theology as biblica hermeneutics***; The Cambridge Company to Feminist Theology, edited by Susan Frank Parsons, 2002، p. 106.

كما تقول السيدة **يوانا ديوي** [1]:

«إنّ الأناجيل ـ مثل سائر النصوص المسيحيّة ـ ذكوريةٌ، وبعبارةٍ أخرى: إن الفرضيّة فيها تقوم على أن الرجال هم الأصل وأن النساء فرعٌ منهم أو دونهم في المستوى والمنزلة».

فهي ترى أن إنجيل **مرقس** نصٌّ ذكوريٌّ وأنه مكتوبٌ خصيصًا للذكور، ويحتمل أن يكون من عمل رجلٍ، فهو لا يذكر النساء إلا عرضًا واستثناءً عندما تقتضي الضرورة والحاجة إلى ذكرهن[2].

يرى المفسّرون النسويون في عدم ذكر اسم هذه المرأة في الأناجيل مؤشّراً على هيمنة الرجل على المرأة في المسيحيّة. يضاف إلى ذلك أن موقف السيد المسيح من هذه المرأة جديرٌ بالتأمّل؛ وذلك لأن عملية وضع الطيب على رأس السيد المسيح قد حدثت في مكانٍ خاصٍّ، وعندما يعمل السيد المسيح على نقل هذه العملية إلى الفضاء العام، فإنّه يهدف من وراء ذلك إلى تخليد هذا العمل الكبير، وحفظه في الأذهان.

لقد تمّ تداول هذا النوع من القراءات في المرحلة الأخيرة، وتعلم النسويون أن يفسّروا ويقرأوا هذه النصوص بشكلٍ يبيّن تحرّر النساء من عالم الهيمنة الذكوريّة. ويرى قرّاء القراءات النسوية أن هذه الفقرات من الإنجيل توفّر إمكانيّةٍ لتكامل النساء. يمكن للنساء في العالم الذكوري ـ حيث يحتكر الرجال الجزء الأكبر من المصادر الطبيعيّة والسلطة والسياسة والكنيسة ـ أن يُقمن ارتباطًا بين السيد المسيح وهذه المرأة، وأن يعملن طبقًا لحقوقهن وأعمالهن الإيجابيّة على استعادة مكانتهن المستلبة. إن هذه الفقرات التي تمثل نماذج من الماضي البعيد للدور الإيجابي والسهل للقراءات النسوية الإنجيليّة، تشكل بدايةً لسلسلةٍ من القراءات النسوية الواعية للكتاب المقدّس.

ب ـ رسالة ثيماوس الأولى، الإصحاح الثاني، الفقرات: 8 ـ 15

[1]- Joanna Dawey

[2]- Ibid.

إذا كان المورد الأول موردًا إيجابيًّا وجاذبًا في حقل دور النساء في الإنجيل، فإنّ هذا النوع من النصوص ينطوي على إشكاليّةٍ إلى حدٍّ ما؛ إذ تشير إلى الدور السلبي والمتدني للمرأة، الأمر الذي يدعو القارئ والمستمع النسوي إلى الخدشة فيها.

نص الفقرات:

(8) «أريد أن يصلي الرجال في كل مكانٍ، رافعين أيديًا طاهرةً من غير غضبٍ ولا خصامٍ. (9) وأريد أن تلبس المرأة ثيابًا فيها حشمةٌ وأن تتزيّن زينةً فيها حياءٌ ووقارُ، لا بشعرٍ مجدولٍ وذهبٍ ولآلئَ وثيابٍ فاخرةٍ. (10) بل بأعمالٍ صالحةٍ تليق بنساءٍ يعشن بتقوى الله. (11) وعلى المرأة أن تتعلم بصمتٍ وخضوعٍ تامٍّ. (12) ولا أجيز للمرأة أن تعلِّم ولا أن تتسلط على الرجل، بل عليها أن تلزم الهدوء. (13) لأن آدم خلقه الله أولًا ثم حواء. (14) وما أغوى الشريرُ آدمَ، بل أغوى المرأة فوقعت في المعصية. (15) ولكنها تخلص بالأمومة إذا ثبتت على الإيمان والمحبة والقداسة والرصانة».

في هذا النص من الإنجيل تم خفض دور المرأة إلى مجرّد مستوى الولادة وتنشئة الأولاد، ومن هنا قام بعضٌ من النساء من أمثال **ليندا مالوني**[1] بسعيٍ إيجابيٍّ ومدركٍ إلى قراءة هذا النص. تقول السيدة **مالوني**:

«إن الرسائل الدينيّة المتمثلة برسالة ثيماوس الأولى، ورسالة ثيماوس الثانية، ورسالة تيطس، تعتبر في ذات الوقت من أكثر أجزاء العهد الجديد (الإنجيل) بروزًا في انتقاد النسوية وأكثرها باعثًا على اليأس. فهي الأبرز؛ إذ لا نجد مثل هذا التركيز على دور المرأة في المجتمعات المسيحيّة الأولى في أيِّ أثرٍ آخرَ. وفي الوقت نفسه فإنّ هذه الرسائل تبعث من يقرأها من النساء إلى اليأس والاكتئاب. إن حديثها من حيث الظلم سلبيٌّ؛ إذ كانت هذه الحالة هي الحاكمة على النصوص المقدّسة على أمد ألفيْ سنةٍ متواليةٍ»[2].

[1]- Linda Malony

[2]- Ibid, p. 109.

إن هذه النصوص تشتمل على مواقفَ مناهضةٍ للمرأة، وتحمّل حواء وحدها مسؤولية سقوط البشرية، وتصرّح أنها لا تستطيع التكفير عن ذنبها إلا بالولادة والحفاظ على بقاء النسل. ومع ذلك تبقى النساء خارج دائرة الخلاص المسيحي؛ إذ إنّهن لا يفلحن ولا يبلغن السعادة حتى وإن أنجبن الأولاد؛ ولا بد لهن ـ إذا أردن النجاة ـ بالإضافة إلى ذلك من التواضع والطاعة. كما تأمر هذه النصوص المرأة بالتواضع في الملبس، والتزام الصمت، ولا يُسمح لها بممارسة مهنة التعليم، الأمر الذي يتسبب بالكثير من المشاكل للنساء.

إنّ الغاية من تقديم هاتين القراءتين في الدراسات الإنجيليّة هي أنّ اللاهوت النسوي ما دام هو قابعًا في تنازع الحب والبغض تجاه النصوص القانونيّة، لا يمكنه رفع اليد عن ضرورة قراءة وتفسير هذه النصوص، وبعبارةٍ أخرى: إن اللاهوت النسوي يمثّل تفسيرًا هرمنيوطيقيًّا للكتاب المقدّس والإنجيل، أيْ نوعاً من كسر الروايات الحاكمة التي كانت نتيجة للتراث الذكوري هي المهيمنة على أمد القرون المنصرمة.

والنقطة الأخيرة التي يجب الإشارة إليها هي أننا طوال العقدين الأخيرين من القرن العشرين شهدنا تغييرًا في منهج اللاهوتيين النسويين من الموضوعات والمسائل التي كانت موضع اهتمامهم؛ لأن المحور الرئيس الذي كان محط اهتمام اللاهوتيين منهم كان يتمثل بالعلاقات الجنسيّة والعنصريّة الاجتماعيّة وعدم المساواة في الحقوق. واليوم بعد أن خف بريق هذه الأبحاث وانخفض مستوى هذه العنصريات، تم تجريدهم من هذا السلاح، ولذلك

«قام بعضهم بتغيير اتجاههم اللاهوتي، وأخذ في استدارةٍ ملحوظةٍ يوجه اهتمامه نحو المسائل العابرة أو أزماتٍ أخرى من قبيل البيئة وما إلى ذلك. وإن كتاب رويتر الجديد بعنوان المرأة الجديدة، الأرض الجديدة، وكذلك غايا (إلاهة الأرض الحية)[1] والله، خير شاهدٍ على هذه الحقيقة»[2].

---

[1]- غايا (gaia): مشتقةٌ من اللغة الإغريقية، وتعني الأرض أو اليابسة، واشتهرت بها زوجة أورانوس في الميثولوجيا الإغريقية، وقد يشير هذا الفظ إلى إلاهة الأرض اليونانيّة القديمة. المعرّب.

[2]- إسماعيل آقا بابائي ورضا شالباف، **فمينيسم ودانش هاي فمينيستي** (النسوية والدراسات النسوية)، ج 1، ص: 86، دفتر مطالعات وتحقيقات زنان، طهران، 1382 هـ ش. (مصدر فارسي).

نقدٌ ومناقشةٌ

أ ـ إن من بين أهم الموضوعات التي غالبًا ما نشاهدها في النصوص الدينيّة، والتي شكّلت في العقود الأخيرة مستمسَكًا وذريعةً بيد اللاهوتيين من النسويين في الغرب، وفي التفكير الإسلامي أحيانًا، هو الخطاب الخاص بالنص المقدّس، أو على حدّ تعبير النسويين: اللغة الذكورية للدين. والتساؤل عن سبب اشتمال النصوص الدينيّة ـ مثل الكتاب المقدّس ـ على اتجاهٍ ذكوريٍّ، دفع البعض إلى الإجابة عن هذا السؤال. وربما كانت الرؤية السطحية التي تخطر على الذهن للوهلة الأولى هي أن مجتمع عصر نزول هذه الكتب السماوية ـ بغض النظر عن التحريفات المحتملة ـ كان مجتمعًا ذكوريًّا يقتصر اهتمامه على الرجال وشؤونهم، ولم يكن يرى تلك المكانة للمرأة، فالمجتمع الذي يستحوذ فيه الرجل على كلِّ شيءٍ، وتكون جميع الأمور فيه تحت سيطرة الرجل وسلطته، من الطبيعي أن يكون الخطاب فيه خطابًا ذكوريًّا. بيد أن هذا الكلام ضعيفٌ من جهتين؛

فأوّلًا: لو سلمنا أنَّ مجتمع عصر النزول كان كذلك، وأن السيادة الذكوريّة قد تسلّلت إلى النص المقدّس، بيد أنَّ هذا لا يشكّل سببًا وجيهًا لاقتصار جميع الخطابات الواردة في النص الديني ـ الأعم من القصص والتقارير والحوافز والعقوبات ـ على اللغة الذكوريّة البحتة.

وثانيًا: إنّ المتوقّع من النص المقدّس هو مواجهة الظاهرة الذكوريّة والعمل على إقرار مبدأ المساواة في الإنسانيّة، لا الرضوخ لهذا النوع من العنصرية المجحفة وتأييدها، على الرغم من عدم واقعيّة مثل هذا التوقّع في ظل وجود التحريف في النصوص المقدّسة، ونعني بذلك هنا خصوص (**التوراة والإنجيل**).

وبالإضافة إلى هذه الرؤية السطحية، يمكن ـ برؤيةٍ أعمقَ ـ اعتبار ذكورية لغة الكتاب المقدّس معلولةً للحضور الفاعل للرجال في مسرح الحياة الاجتماعيّة، بمعنى أنه منذ بداية التاريخ إلى حين نزول هذه النصوص، كانت الحياة الاجتماعيّة في مختلف الأبعاد الاقتصاديّة والعسكريّة والإداريّة والثقافيّة قد تبلورت ضمن سعيٍ ممنهجٍ، وهذا بطبيعة الحال معلولٌ لقدراتٍ واستعداداتٍ فيزيقيّةٍ ونفسيّةٍ للرجال، لما يمثّل هذا الأمر بوصفه مائزًا بين الأجناس

وفاصلًا بين المسؤوليّات المتطابقة مع الفطرة الإنسانيّة، وهو ما ينكره النسويون، ولذلك فإن أداء النساء ـ وفقًا لدورهن وقدرتهن ـ لا يقلّ حضورًا على الساحة الاجتماعيّة من الرجال. وفي ظل هذه الأوضاع من الطبيعي ـ عندما يتم الحديث في هذه النصوص عن المشاهد المتحقّقة في مسرح الحياة الاجتماعيّة ـ أن يكون عمدة المخاطبين للنصوص المقدّسة هم الرجال، وأن يكون جل الكلام فيها دائرًا حول الرجال وتجليّات حياتهم. ربما أمكن لنا ـ من خلال هذا النوع من الرؤية إلى النص المقدّس ـ أن ندّعي أن كلام الله في بداية الأمر كان متّجهًا إلى الرجال، على الرغم من أنّ مضامينه لا تختص بصنفٍ بعينه. وبعبارةٍ أخرى: يمكن القول بأن هذا الاتّجاه إلى الرجال في الكلام مردّه إلى الغلبة الوجوديّة للرجال في الساحة الاجتماعيّة وحضورهم الفاعل في صلب المجتمع.

وفي هذا السياق يعمد اللاهوتيون النسويون إلى لفت الأنظار إلى مسألةٍ أخرى أيضًا، وهي استعمال الضمائر المذكرة في الكتاب المقدّس. وقد أدى هذا النوع من انتقاء المفردات في الكتاب المقدّس إلى ردّة فعل من النسويين في الغرب أيضًا. يجب التنويه هنا إلى أن هذا الأمر يعود إلى محدودية اللغة الموجودة في لغاتٍ من قبيل: اليونانيّة واللاتينيّة والعربيّة التي تمثّل لغة أغلب الكتب المقدّسة، ففي اللغة العربيّة ـ على سبيل المثال ـ يُشار إلى الله بضمير المذكر [فيقال: «هو الله»][1]. وفي مثل هذه الموارد لا يكون استعمال الكلمات المذكّرة معبرًا عن العنصريّة، وإنّما هو مجردُ أمرٍ اعتباريٍّ ناشئٍ عن محدوديّة اللغة. على الرغم من أن ذكوريّة الله الابن وكذلك الله الأب في الثقافة المسيحيّة يعود بجذوره إلى مفهوم التثليث، وبغضّ النظر عن هذا التحريف فإن ذكوريّة خطابات النصوص الدينيّة لا يمكن أن يكون مستمسكًا وذريعةً بيد اللاهوتيين النسويين.

ب ـ كما سبق أن أشرنا في هذه المقالة، فقد اعتبرت المرأة في الكتاب المقدّس هي السبب في اقتراف الإنسان للمعصية الأولى، ولذلك فإنها خارجةٌ تخصُّصًا عن دائرة شمولها بالنجاة، إلا بقيامها بأعمال الطاعة والخضوع المطلق، وهذه الأعمال لا تكون إلا بالرضوخ للرجل. ربما أمكن الاتّفاق مع اللاهوتيين النسويين في هذا الانتقاد، بيد أنّ الحقيقة هي أنّ المعرفة وما

[1]- ما بين المعقوفتين إضافة توضيحية من عندنا. المعرّب.

يتبعها من الفلاح والنجاة لا تخصّ جنسًا من الناس بعينه. وبعبارةٍ أخرى: لا دخل للجنس في الحقيقة الإنسانية، كما أشار النص القرآني المقدّس إلى حقائقَ لا تتقوّم بالذكورية أو الأنوثة، بحيث إنّه حتى الضرورات الأدبيّة لا تحول دون البيان الصريح لهذه المفاهيم الإنسانيّة. فالذكورة والأنوثة لا تستوجبان الأفضلية في التعاليم الإسلاميّة؛ إذ لا فرق من الناحية الوجوديّة بين الرجل والمرأة، وقد أشار القرآن الكريم إلى أنّ مبدأ خلق الذكر والأنثى في الأصل هو نفسٌ واحدةٌ، إذ يقول اللّه تعالى:

﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ اتَّقُوا رَبَّكُمُ الَّذِي خَلَقَكُمْ مِنْ نَفْسٍ وَاحِدَةٍ وَخَلَقَ مِنْهَا زَوْجَهَا وَبَثَّ مِنْهُمَا رِجَالًا كَثِيراً وَنِسَاءً﴾[1].

وصرّح في آيةٍ أخرى بأنّ المِلاك والمعيار في الأفضلية بين الرجل والمرأة يقوم على أساس التّقوى، وذلك في قوله تعالى:

﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِنْ ذَكَرٍ وَأُنْثَى وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللّه أَتْقَاكُمْ إِنَّ اللّه عَلِيمٌ خَبِيرٌ﴾[2].

وقال سبحانه وتعالى أيضًا: **﴿أَنِّي لَا أُضِيعُ عَمَلَ عَامِلٍ مِنْكُمْ مِنْ ذَكَرٍ أَوْ أُنْثَى بَعْضُكُمْ مِنْ بَعْضٍ﴾**[3]. إن هذه الآيات والكثير من الموارد الأخرى في القرآن الكريم تُثبت أنه لا يوجد أيُّ تمييزٍ واختلافٍ وتفاضلٍ بين الرجل والمرأة على أساس الجنس والعرق أبدًا. إنّ هذه الرؤية تقف تمامًا إلى الضد من الكتاب المقدّس (بعهديه القديم والجديد) الذي يتحدّث بلغة التفريق بين الرجل والمرأة على أساس الجنس والنوع. ولهذا السبب عمد المدافعون عن النساء إلى نسبة هذا النوع من التفكير إلى المسيحيّة واتهموها بأنها هي السّبب الرئيس في ترسيخ مفهوم العنصريّة ضد المرأة ومحاباة الرجل، وثاروا ضدّها.

يُضاف إلى ذلك أن القرآن الكريم عندما يستعمل بعض المفردات والكلمات، من قبيل: «الناس» أو «الإنسان» أو لفظ «مَن» الموصولة، لا يشير إلى جنسٍ محدّدٍ بعينه، وإنما الخطاب

[1]- سورة النساء: الآية 1.

[2]- سورة الحجرات: الآية 13.

[3]- سورة آل عمران: الآية 195.

فيها شاملٌ للذكر والأنثى على السواء، كما نجد نظيرًا لهذا الخطاب حتى في العرف والنصوص الحقوقيّة أيضًا، من قبيل: مفردة «الناس» حيث يكون المراد جميع أفراد الإنسانية بغض النظر عن الجنس والنوع. وبذلك ربما أمكن القول أنّ إشكال النسويين قد لا يكون موجَّها ومبرَّرًا. فحيث يعترضون على مفردات من مثل (Man)، وطالبوا بتغييرها إلى كلمات من قبيل (People)، قد غفلوا عن أن هذه المفردات المستعملة في الكتاب المقدّس حتى وإن كان لها ثقلٌ جنسيٌّ، ولكنها لم تَعد في الاستعمالات المعاصرة كذلك.

ج ـ الانتقاد الآخر هو أن الكتاب المقدّس حيث يصف المرأة بأنها هي السبب في اقتراف المعصية الأولى، يتم تفسيره من قبل اللاهوتيين تفسيرًا مجدَّدًا. إن هذا الكلام ربما كان مُحقًّا إلى حدٍّ ما، ولكن يجب الالتفات إلى أن المسيحيّة إذا كانت تعمل على إشاعة سيادة الرجل وسلطته، فإن اللاهوت النسوي يدعم بدوره سيادة المرأة وسلطتها، وكلا الأمرين انحرافٌ عن المسار المعتدل.

وفي قبال هذه الرؤية لا يقتصر الإسلام على رفض هذه الرؤية فحسب، بل يقدم نموذجًا للمرأة المثالية في التاريخ؛ ليبطل هذا التفكير المنسوخ، وبعبارةٍ أخرى: إن اللّه تعالى في القرآن الكريم يعرّف بالسيدة مريم والسيدة آسية بنت مزاحم بوصفهما نموذجين يمكن للمجتمع الإسلامي أن يقتدي بهما؛ وذلك إذ يقول اللّه تعالى:

﴿وَضَرَبَ اللَّه مَثَلًا لِلَّذِينَ آَمَنُوا اِمْرَأَةَ فِرْعَوْنَ إِذْ قَالَتْ رَبِّ ابْنِ لِي عِنْدَكَ بَيْتًا فِي الْجَنَّةِ وَنَجِّنِي مِنْ فِرْعَوْنَ وَعَمَلِهِ وَنَجِّنِي مِنَ الْقَوْمِ الظَّالِمِينَ * وَمَرْيَمَ ابْنَتَ عِمْرَانَ الَّتِي أَحْصَنَتْ فَرْجَهَا فَنَفَخْنَا فِيهِ مِنْ رُوحِنَا وَصَدَّقَتْ بِكَلِمَاتِ رَبِّهَا وَكُتُبِهِ وَكَانَتْ مِنَ الْقَانِتِينَ﴾[1].

أي إن امرأة **فرعون على** الرغم من انتمائها الأسري إلى **فرعون** لا تكتسب مكانتها ومنزلتها الشخصيّة على أساس نسبتها إلى **فرعون**، بل بوصفها هي، وبذلك تنخرط ضمن سلك أمّة **موسى** عليه السلام.

[1]- سورة التحريم: الآيتان 11 ـ 12.

ثم إنه علاوةً على هذا الإشكال، فإن إبدال الأفكار النسويّة إلى نوعٍ من الفلسفة واللاهوت الذاتي يواجه الكثير من الصعوبات، ومن بينها أن النسوية تفتقر إلى الدعامة البرهانيّة والاستدلاليّة الكافية. وبعبارةٍ أخرى: إن غلبة الشعور الناشئ عن النفرة من الرؤية الذكوريّة، تدفع إلى أنْ يسعى هؤلاء الأفراد إلى إصلاح منزلة المرأة، وفي المقابل يعملون على تقديم شواهدَ هي أقرب إلى فن التلاعب بالكلمات منها إلى الاستدلال.

د ـ بالنظر إلى أن الهدف الأول في اللاهوت النسوي كان يقوم على التحرّر، وبناء الاتحاد بين الناس، ورفع جميع أشكال المحاباة والعنصريّة ضد المرأة، إلا أن انتهاج سياسة استئصال التذكير من النصوص الدينيّة قد أدّى إلى إحداث شرخ وفصل بين اللاهوت النسوي واللاهوت الرجالي، وهذا على النقيض من الهدف الذي تمّ تقريره أوّلًا. إن العدول والانحراف عن الأهداف الأولى لا يقتصر على هذا الأمر فقط، بل إن جماعةً أخرى من اللاهوتيين النسويين قاموا ـ تبعًا للمدارس الفلسفيّة ما بعد الحداثوية ـ إلى تغيير المفاهيم والتفاسير الجديدة في التعاليم الدينيّة المسيحيّة، فطالبوا ـ على سبيل المثال ـ باستبدال «الفلاح» بـ «السعادة»، و «البيئة» بـ «المعاد».

النتائج:

1ـ في التفكير المسيحي لا يُنظر إلى المرأة بوصفها فردًا من أفراد البشر وصنوًا للرّجل، بل بوصفها جزءًا من وجود الرجل وأنها تعيش متطفلةً عليه، ولا تحظى بأيِّ قيمةٍ أو منزلةٍ حقيقيّةٍ مستقلّةٍ، وبلغ بهم الأمر إلى حدٍّ أن اعتبروها هي السبب في ارتكاب المعصية الأولى، وأنها بسبب جنسها حُرمت من بلوغ السعادة والنجاة. وهذه الرؤية السلبيّة إلى المرأة من قبل الديانة المسيحيّة والكنيسة، أدّت إلى ظهور الاعتراضات من قبل النسويين.

2ـ سعى عدد من اللاهوتيين النسويين من خلال إحداث التغيير في المذهب والتفسير الهرمنيوطيقي للكتاب المقدّس أو حتى التخلي عنه، إلى إعادة إصلاح الشخصيّة المدفونة للنساء على طول التاريخ. إنهم من خلال انتقاد اللغة الذكوريّة للنص المقدّس، وإبراز تحريفاته المضمونيّة صاروا بصدد جبران ما فات، وخاضوا نوعًا من المواجهة بالمثل في تفسير فقرات النص المقدّس.

3 ـ إنّ الحركة النسويّة التي تسلّلت في هذا اللاهوت لم تحقّق في تحرير المرأة من الظلم والنظرة الدونية فحسب، بل زادت من قيودها وأغلالها الداخليّة ومن التحريفات بشأن النساء ومكانة المرأة. وعلى الرغم من وجوب عدم الغفلة عن هذه النقطة، وهي أن هذا اللاهوت قد اتّخذ ـ في بعض الموارد ـ مواقفَ صحيحةً تجاه أداء المسيحيّة، ومن بينها مكافحة النزعة الذكوريّة التي تعود بجذورها إلى التثليث؛ إذ إن ذكورية الإله الابن والأب قد أدّى إلى شيوع نوعٍ من النظرة الذكوريّة في الفكر واللاهوت المسيحي، وهذا الأمر هو الذي دعا بعض النسويين إلى القيام ببعض التغييرات المتنوّعة بشأن عبارات الكتاب المقدّس، وتقديم نوعٍ من التفسير النسوي للفقرات التوراتيّة والإنجيليّة.

4ـ إنّ إقبال النسويين على موضوعاتٍ من خارج المسائل النسوية ـ التي كانت تعدّ في السابق من اهتماماتهم الأصلية ـ لا يعبّر عن مجرد الخلإ الموضوعي بينهم فقط، بل ويعبر كذلك عن سعي مخفقٍ من أجل مواصلة حياتهم في فضاء العالم الجديد، وهو أمرٌ لا يدعو إلى الكثير من الارتياح والرضا.

5 ـ إنّ الإسلام ـ خلافًا لاتجاه الكتاب المقدّس بشأن النساء والذي أدى إلى تمهيد الأرضيّة للرؤية النسويّة ـ يعتبر وجود المرأة والرجل عائدًا إلى نفسٍ واحدةٍ، ومن هنا فإنه لا يرى أيَّ أفضليةٍ وجوديّةٍ لكلٍّ من الرجل والمرأة على الآخر، وإنما يمكن لكلّ واحدٍ منهما أن يسلك طريق الكمال وأن يكون أفضل من الآخر في الكرامة الإنسانية على أساس التقوى.

المصادر والمراجع:

1. القرآن الكريم
2. آقا بابائي إسماعيل، رضا شالباف، **فمينيسم ودانش هاي فمينيستي** (النسوية والدراسات النسوية)، ج 1، دفتر مطالعات وتحقيقات زنان، طهران، 1382 هـ ش. (مصدر فارسي).
3. بالمر، ريتشارد، و. أ، **علم هرمنوتيك** (علم الهرمنيوطيقا)، ترجمه إلى اللغة الفارسية: محمد سعيد حنائي كاشاني، نشر هرمس، ط 4، طهران، 1387 هـ ش).
4. بور حسن، قاسم، **هرمنوتيك تطبيقي** (الهرمنيوطيقا المقارنة)، نشر بنياد حكمت، ط 2، طهران، 1392 هـ ش. (مصدر فارسي).
5. ذريه، محمد جواد، وآبيار، زهراء، وإمامي جمعه، سيد مهدي، **إلهيات فمينيزم به مثابه تفسير هرمنوتيكي كتاب مقدس** (اللاهوت النسوي بوصفه تفسيراً للكتاب المقدس)، المنشور في مجلة قبسات العلمية التحقيقية، العدد 82، السنة الحادية والعشرون، شتاء عام 1395 هـ ش، قم، پژوهشگاه فرهنگ واندیشه اسلامي.
6. كونغ، هانس، **تاريخ كليساي كاتوليك** (تاريخ الكنيسة الكاثوليكية)، ترجمه إلى اللغة الفارسية: حسن قنبري، مركز مطالعات وتحقيقات ومذاهب اسلامي، طهران، 1384 هـ ش.
7. ماك غراث، ليستر، **درسنامه إلهيات مسيحي** (دروس في اللاهوت المسيحي)، ترجمه إلى اللغة الفارسية: بهروز حدادي، انتشارات دانشگاه أديان، قم، 1391 هـ ش.
8. محمودي، علي، **إلهيات فمينيستي در مقايسه با نگرش اسلام** (اللاهوت النسوي في مقارنةٍ مع رؤية الإسلام)، انتشارات دانشكده اصول دين، قم، 1391 هـ ش. (مصدر فارسي).
9. هام ماغي وسارة غامبل، **فرهنگ نظريه هاي فمينيستي** (معجم النظريات النسوية)، ترجمته إلى اللغة الفارسية: فيروزه مهاجر، ونوشين أحمدي خراساني وفرح قره داغي، نشر توسعه، طهران، 1382 هـ ش.
10. Ann Loads،2000 ، Feminist Theology in David F. Ford (ed); The Modern Theolegrans; Black Wall publishers.
11. Edgar Krentz،1975 ، The Historical critical Method; Philadelphia: Fortress Press، Ch. 2 The rise of Historical Criticism.
12. Elisabeth Schussler Fiorenza،1995 ، Breed not Stone; The Challenge of Feminist Biblical Interpretation، Boston، MA.
13. Bridget Gilfillan Upton; Feminism theology as biblica hermeneutics; The Cambradge Company to Feminist Theology, edited by Susan Frank Parsons, 2002.
14. Mary A. Kassian،1992 ، The Feminism Gospel; Crossway Book، New York.
15. Mary Ann Tolbert،1983 ، Defining Problem: the Bible and Feminist Hermeneutics.
16. Ostriker، Alicia Suskin، Feminist Revision and the Bible، Oxford: Blackwelly، 1993.
17. Walters، Margaret. Feminism; New York: Oxford University Press 2005.

النوع الاجتماعيّ (الجندر)
بين العلمانيّة والشريعة الإسلاميّة

د. بشرى حسين صالح[1]

مقدّمة

جاء الاهتمام العلميّ بمفهوم النوع الاجتماعيّ كمفهوم إجرائيّ وكأداة لتحليل الواقع الاجتماعيّ في الستينيّات؛ إذ كان آنذاك بروزه الأوّل، أما البروز الثاني فكان في سبعينيّات وثمانينيّات القرن الماضي، ثم برز بعد مؤتمر بكين عام 1995، حيث تجاوز استخدامه ساحات العلوم الإنسانيّة نحو مجالات حقوق المرأة والتنمية، فكان مبتكروه ومؤيّدوه من العلمانيّين الذين أوضّحوا معناه بحسب تفسيرهم، وهو تفسير يخالف ما جاء في تفسير معارضيه من الإسلاميّين؛ لأنّ مصطلح النوع الاجتماعيّ يعدّ من المصطلحات الحديثة، ولا يزال كثير من المهتمّين والباحثين يجهلون معناه الحقيقيّ؛ وذلك بسبب الجدل الذي طُرح حوله وخشية الباحثين الإسلاميّين منه تحديداً. وتأتي أهمّيّة البحث من خلال إمكانية دراسته وفق قدمه التاريخيّ من حيث المعنى أوّلاً، ومن حيث الاستخدام ثانياً، وصولاً إلى مدى المقاربة في المعنى والاستخدام بين العلمانيّين والإسلاميّين. لذا فإن إشكاليّة البحث تنطلق من مدى إمكانيّة فهم وجود علاقة تطابقيّة أو مختلفة أو متقاربة في مفهوم النوع الاجتماعيّ بين العلمانيّين والإسلاميّين.

وأما بالنسبة إلى منهج البحث، فقد استخدمنا المنهج المقارن لغرض معرفة ما

[1]- أستاذة في كلية القانون والعلوم والسياسيّة في الجامعة العراقيّة.

المقصود بالنوع الاجتماعيّ في الخطاب العلمانيّ ومدى اختلافه عن الخطاب الإسلاميّ لغةً واصطلاحاً واستعمالاً؟- ما مدى اتفاقه واختلافه من حيث المعنى والاستخدام عن تعاليم الشريعة الإسلاميّة؟ وكيف يمكن استخدامه بطريقة تبعدنا عن الوقوع في الخطأ؛ إذ كان لا بدّ من استخدامه انسجاماً مع التداول الدوليّ له؟ وهل يمكن التعامل مع المصطلح الغربيّ بعقلية الشريعة الإسلاميّة؟ وعلى ماذا يعتمد مستخدموه الإسلاميّون للحؤول دون الوقوع بالإشكالات الشرعيّة، طالما أن الشريعة الإسلاميّة تأخذ أحكامها من القرآن الكريم الذي يصلح لكلّ زمان ولكلّ مكان. ومن أجل وضع إشكالية البحث ومنهجيته موضع التطبيق قُسم البحث إلى المباحث الآتية: المبحث الأوّل، ناقش موضوع النوع الاجتماعيّ في الأدبيّات العلمانيّة، بينما تطرّق المبحث الثاني إلى النوع الاجتماعيّ وأدبيّاته في الشريعة الإسلاميّة، وتناول المبحث الثالث موضوع أوجه الاتفاق والاختلاف بين الخطاب العلمانيّ والإسلاميّ حول النوع الاجتماعيّ.

المبحث الأوّل: النوع الاجتماعيّ في الأدبيّات العلمانيّة

يعدّ مصطلح النوع الاجتماعيّ منذ بروزه من أكثر المصطلحات الغربيّة إثارة للجدل، وقد حظي باهتمام كبير من قبل الباحثين والمتخصّصين بقضايا المرأة؛ لأنّه يشير إلى إتاحة الفرص المتكافئة للمشاركة في الحياة العامّة، فلا يمكن تحقيق العدالة الاجتماعيّة طالما أنّ نصف أفراد المجتمع (النساء) مهمّشون وغير قادرين على المشاركة في الحياة العامّة على حدّ سواء. وعليه عند تناول المصطلحات، ينبغي علينا أن ننظر إلى المصطلح باعتباره الوعاء الذي يوضع فيه المضمون، فالمصطلح هنا رسالة يراد إيصالها، كما المقصود منه؛ لأنّ أي اختلال في إيصال الرسالة يؤدّي إلى اختلال في المعنى المقصود منه، لهذا، وحتى نستطيع فهم مصطلح النوع الاجتماعيّ أو (الجندر) كما ينبغي، أو كما تقتضيه رسالته، فلا بدّ من الإلمام بالأحوال التي أدّت إلى ظهوره، بدءاً من ظهور تيارات الحركات النسويّة، مروراً بالمدارس الفلسفيّة التي أثْرَت وأوضحت مفهوم النوع الاجتماعيّ؛ لذا ستتمّ دراسة هذا الموضوع من خلال معالجة الأمرين الآتيين:

الأمر الأول: النوع الاجتماعيّ بين المفهوم وجدل واضعيه.

على الرغم من أنّ مصطلح النوع الاجتماعيّ غربيّ الظهور والاستخدام، إلا أنّ هذا لم يمنع من توجيه انتقادات له خرجت من بيئته أوّلاً، وبغية إغناء الموضوع سيتمّ تناول هذا المطلب في نقطتين هما:

أولاً: مصطلح النوع الاجتماعيّ من حيث الظهور

برز هذا المصطلح من خلال المؤتمرات الدوليّة المعنيّة بشؤون المرأة بدءاً من مؤتمر مكسيكوستي عام 1975، مروراً بمؤتمر كوبنهاغن عام 1980 ومؤتمر نيروبي عام 1985، وبعد مؤتمر بكّين 1995 أصبحت منظّمة الأمم المتحدة تولي اهتماماً خاصّاً به عبر وكالاتها وبرامجها الأمميّة؛ إذ عُد هدف (المساواة النوعيّة من حيث النوع الاجتماعيّ) هدفاً من أهداف الأمم المتحدة [1]. ثم ظهرت نظريّات شرح الفرق بين الجنس والنوع الاجتماعيّ؛ إذ الأوّل يشير إلى الفوارق الطبيعية التي تميّز الرجل عن المرأة، وهي ثابتة بتغير الثقافات والأماكن والأزمنة. بينما أشار النوع الاجتماعيّ إلى أدوار الرجال والنساء في مجتمع معيّن، وهذه الأدوار تتغيّر بتغيّر الثقافات والأماكن والأزمنة، أي أنّها تتغيّر بتغيّر المجتمع نفسه [2]. ويعد مقال **كانديس ويست**، وكذلك **دون زيمرمان:** (فعل النوع الاجتماعيّ) عام 1987 من أهمّ النصوص التي تناولت موضوع النوع الاجتماعيّ؛ إذ خَلُصَ إلى أنّ النوع الاجتماعيّ:

«ليس صفة شخصيّة أو سمة يحملها الإنسان، بل هو فعل يقوم به عن وعي تامّ وعن إدراك مسبق لما يعدّ سلوكاً أنثويّاً أو ذكوريّاً مقبولاً، إلا أنّ ما يعد سلوكاً مقبولاً يختلف من مجتمع لآخر ومن زمن لآخر»

---

[1]- روز غريب،**أضواء على الحركة النسائيّة المعاصرة (مقالات ودراسات)**، معهد الدراسات النسائيّة في العالم العربيّ، ط 1، كلّيّة بيروت الجامعة، لبنان، 1988، ص 59-68 وص 167-183. وعن المؤتمرات ينظر: **بشرى حسين صالح الزويني، دور المؤتمرات الدوليّة في تحقيق التنمية السياسيّة للمرأة العراقيّة** بحث مشارك في المؤتمر العلميّ الثاني للعلوم الاجتماعيّة والتربويّة (ريس) تحت عنوان **نحو رؤية تكاملية برعاية عدّة جامعات تركيّة منها جامعة 17 أيلول باندرما الحكوميّة**، نشر في مجلة **العلوم الاجتماعيّة والتربويّة** (ريس) العدد 83- المجلّد 01، 2019/3/15 منشور على الموقع الإلكترونيّ com.ressjournal.www. تاريخ الدخول للموقع 2009/4/1.

[2]- للمزيد حول الجنس والنوع الاجتماعيّ ينظر: لوري رودمان وبيتر جليك، **علم النفس الاجتماعيّ للجندر، كيف تشكّل الهيمنة والحميميّة العلاقات بين النوعين**، ترجمة راقية الدويك، مراجعة وتقديم وتعليق محمد الجوهري، ط 1، المركز القوميّ للترجمة، القاهرة، 2018، ص 27-48.

ـ أي أنّ الأدوار المجتمعيّة المرتبطة بالأنوثة والذكورة هي من مخرجات المجتمع والثقافة، وليست من مخرجات الطبيعة [1].

ثم ظهرت تعاريف أخرى، سنشير إلى أهمّها وأكثرها اختصاراً، تمهيداً للدخول في النقطة الثانية من هذا المطلب. فالنوع الاجتماعيّ يُعرّف بأنّه المنظومة الثقافيّة التي تشكّل الأنوثة والذكورة في مقابل الفروق البيولوجيّة بين الجنسين، أو هو:

«الدور الاجتماعيّ والمكانة الاجتماعيّة والقيمة المعنويّة اللتان يحملهما الفرد في مجتمع ما والمرتبط بكونه ذكراً أو أنثى»[2].

ثانياً: الجدل الغربيّ لمصطلح النوع الاجتماعيّ بين النظريّة والتطبيق

من الجدير بالذكر أن الجدل حول مفهوم النوع الاجتماعيّ ليس مرتبطاً بالتعريف فقط، بل وقع الجدل من حيث الاستخدام، وهذا الجدل هو جزء من جدل التشابه والاختلاف، وجدل الشموليّة والخصوصيّة في النظريّات النسويّة[3]. ونشير فيما يلي إلى أهمّ القضايا الجدليّة المطروحة من قبل مؤيّديه أولاً قبل المعترضين عليه[4]:

1. هناك تناقض بين تعميمه وبين فرض معايير عالميّة تفترض شموليّتها، وتخصيصه، فيشير عضو الجمعيّة الأمريكيّة للفلسفة الدكتور **أماريتا سن** إلى أنّ الحرّيّة قيمة عليا لا تُعرف بالحدود ولا بالثقافات ولا الأماكن ولا الأزمنة، بينما تشير الباحثة **جوديث سكوايرز** إلى أنّ أيّ قيمة تكتسب معناها وأهميّتها من السياق؛ لذا قد تختلف مفاهيم الحرّيّة والمساواة والعدل من سياق إلى آخر، وبالتالي يختلف المعنى من بيئة إلى أخرى.

2. يشير المنطق إلى أنّ التساوي لا يعني التشابه ولا يعني التطابق، وبالإمكان أن يكون

---

[1]- مصطفى كامل السيد ورشا منصور، **النوع الاجتماعيّ وأبعاد تمكين المرأة في الوطن العربيّ**، ط 1، مجموعة باحثين، رويدا المعايطة (تحرير)، ط 1، القاهرة، 2010، ص 32. ص 32.

[2]- رويدا المعايطة (تحرير)، **النوع الاجتماعيّ وأبعاد تمكين المرأة في الوطن العربيّ**، مجموعة، منظمة المرأة العربيّة، مصر، 2010، ص 22.

[3]- للمزيد حول الجدل في مصطلح النوع الاجتماعيّ ينظر: عائشة التايب، **النوع وعلم اجتماع العمل والمؤسّسة**، منظّمة المرأة العربيّة، القاهرة، ط 1، 2011، ص 107-109.

[4]- مصطفى كامل السيد ورشا منصور، مرجع سابق، ص 37-38

التساوي قابلاً للاختلافات ومحترماً لها، وهناك رأيان في هذا الشأن هما:

أ. الرافضون للاختلافات، مؤيّدو رفض الاختلافات، رائدة هذا الرأي هي الباحثة في علم التنمية (جوان أكير)؛ إذ إنها ترى أنّ الاختلافات عقبة أمام تحقيق المساواة بسبب طغيان الثقافة الذكوريّة، فقد تتصادم هذه الاختلافات مع الموارد وأسباب القوة؛ لذا ينبغي تقليص هذه الاختلافات من أجل تحقيق توزان قوى في المجتمع.

ب. المؤيّدون للاختلافات، رائدة هذا الرأي رئيسة خبراء المجلس الأوروبي لإدماج النوع (كيكي فيلر)، إذ ترى أنّ من الأفضل الإبقاء على هذه الاختلافات مع إشاعة احترام ثقافة الاختلاف، على أن لا يكون الاختلاف معرقلاً لتحقيق المساواة التي لا تعني التطابق، بل تعني احترام الاختلافات بين المرأة والرجل مع تقدير للأدوار المتنوعة والمختلفة التي يقوم بها كلٌّ من المرأة والرجل في المجتمع على حدّ سواء.

3. الجدل حول طريق الوصول لتحقيق المساواة، هل يتم ذلك عن طريق:

أ. التطابق بين المرأة والرجل.

ب. للمرأة خصوصيّة يتوجب احترامها.

ج. المساواة لا تعني تحقيق العدالة

4. الجدل حول استمراريّة اضطهاد المرأة في المجتمعات الغربيّة رغم التقدّم المُحرز في مجال قضايا حقوق الإنسان وهل هو بسبب[1]:

أ. النظام الرأسماليّ الذكوريّ المسؤول عن الظلم الاجتماعيّ.

ب. الموروث الثقافي الدينيّ (اليهوديّة والمسيحيّة) في الفكر الغربيّ الذي يعتبرها (رمز الخطيئة) و(أداة للشيطان).

ج. صورة المرأة في كتابات المفكّرين من أمثال (افلاطون) الذي يضع المرأة في درجات

[1]- احمد عمرو، **النسويّة من الراديكالية حتى الإسلاميّة قراءة في المطلقات الفكريّة**، ص 143-145، منشور على الموقع https://ar.islam-way.net/book/5697 تاريخ الدخول للموقع 2019/3/1.

دنيا مع العبيد والأشرار والمرضى، و(رينيه ديكارت) الذي تقوم فلسفته على الثنائيّة بين العقل والمادة، فيربط العقل بالذّكَر بينما يربط المادة بالأنثى، أما الفيلسوف (إيمانويل كانط)، فيصف المرأة بضعيفة التكوين مما يعني بأنّ ضعفها يكمن في العقل، بينما تعدّ لدى (جان جاك روسو) بأنّ المرأة وجدت للجنس والإنجاب، ويعتقد (فرويد) بأنّ مشكلة المرأة تكمن في عقدة النقص تجاه الذكر وغيرها من الأفكار الباقية في العقل الباطنيّ للفرد الغربيّ الذي اضطهد المرأة آنذاك.

وبالإمكان إعطاء ثلاثة نماذج من المساواة النوعيّة بين المرأة والرجل في الغرب، وهي بمثابة أضلاع مثلث تجتمع من أجل تحقيق تحوّل في علاقات النوع الاجتماعيّ وذلك كالآتي[1]:

1. **نموذج التشابه أو التطابق**، وهو النموذج الذي يتعامل مع المرأة كتعامله مع الرجل على حدّ سواء، ويأخذ عليه منتقدوه أنّه لا يؤدّي إلى المساواة، ولا يساهم في تغيير علاقات النوع الاجتماعيّ في المجتمع، وأنه يتّخذ من الرجل معياراً تُقاس عليه القوانين بغية تطبيقها على المرأة، بغضّ النظر عن مدى مناسبتها لخصوصيّاتها، وبالتالي فإن هذه المساواة النوعيّة تؤدّي إلى تكريس التمايز في النوع الاجتماعيّ.

2. **نموذج الفعل الإيجابيّ**، وهو الرأي الذي تبنّاه المجلس الأوروبيّ في ثمانينيّات القرن العشرين والمتضمّن صياغة برامج تستهدف المرأة بشكل خاصّ لتقليص الفجوة مع الرجل مع الحفاظ على النموذج الأوّل.

3. **نموذج التحوّل**، وهو الرأي الذي تبنّاه المجلس الأوروبي في تسعينيّات القرن الماضي، والمتضمّن حثّ الحكومات على تبنّي سياسات تساهم في التحوّل في علاقات النوع الاجتماعيّ وتردم الهوّة بينهما، منها على سبيل المثال تشريع قوانين تأخذ بنظر الاعتبار المرأة الأمّ العاملة وهكذا.

[1]- مصطفى كامل السيد ورشا منصور، **النوع الاجتماعيّ وأبعاد تمكين المرأة في الوطن العربيّ**، ط 1، مجموعة باحثين، رويدا المعايطة (تحرير)، ط 1، القاهرة، 2010، ص 32. ص 32.

المطلب الثاني: النوع الاجتماعيّ وتطوّره الفكريّ

ركّزت المدارس النسويّة في المجتمعات العلمانيّة بمختلف أيديولوجيّاتها الفكريّة على ستة عناصر يقوم عليها التمايز في النوع الاجتماعيّ، وهي (العمل مدفوع الأجر للرجل، والعمل غير مدفوع الأجر داخل الأسرة للمرأة، والجنسانيّة، والثقافة الذكوريّة، والقوانين الذكوريّة، والعنف ضد المرأة)، هذه هي أهمّ مؤشرات التمايز في النوع الاجتماعيّ والتي شكّلت محاور نقاشيّة من قبل مدارس النوع الاجتماعيّ المختلفة [1].

ويمكن تناول هذا المطلب عبر نقطتين هما:

أوّلاً: النوع الاجتماعيّ في المدارس النسويّة وخلفيّاته الفلسفيّة المؤثّرة: تناولت المدارس النسويّة المنظومة الاجتماعيّة للنوع الاجتماعيّ بطرق مختلفة، وقبل الولوج في أنواع المدارس، لا بدّ من الاشارة إلى مفهوم النسويّة الاكثر انتشاراً الذي أطلقته الباحثة المتخصّصة بشؤون النسويّة **ساره جامبل** في كتابها «**النسويّة وما بعد النسويّة**»، فهو مصطلح يشير إلى المجتمعات التي تجعل للمرأة مكانة أدنى من الرجل، وتضع الرجال والنساء في تصانيف اقتصاديّة أو ثقافيّة مختلفة، وهذا التمايز ليس ثابتاً أو قطعيّاً، بل تستطيع المرأة تغييره عن طريق العمل الدؤوب لإنهاء هذا الفكر [2]. أمّا المدارس النسويّة الرئيسة فهي:

1. المدرسة النسويّة الليبراليّة، تركّز هذه المدرسة على المساواة في الحقوق والواجبات بين المرأة والرجل في مختلف مجالات الحياة كما أنّها تؤمن بقدرة النظام الرأسماليّ على معالجة التمايز في النوع الاجتماعيّ من خلال تغيير القوانين المميّزة بين الجنسين وتكوين جماعات مصالح ضاغطة باتجاه تغيير الثقافات على المدى البعيد[3].

2. المدرسة النسويّة الاشتراكيّة، تركّز هذه المدرسة على أنّ أسباب التمايز بين النساء هي سيطرة النظام الرأسماليّ والنظام الأبويّ على العلاقات الاجتماعيّة الاقتصاديّة،

---

[1]- مصطفى كامل السيد ورشا منصور، **النوع الاجتماعيّ وأبعاد تمكين المرأة في الوطن العربيّ**، ط 1، مجموعة باحثين، رويدا المعايطة (تحرير)، ط 1، القاهرة، 2010، ص 32. ص 32.

[2]- للاستفاضة حول المدرسة الاشتراكيّة ينظر: **عائشة التايب**، مصدر سبق ذكره، ص 90-95.

[3]- للمزيد حول المدرسة الليبراليّة ينظر: أحمد عمرو، مصدر سبق ذكره، ص 143.

ويكمن الحلّ في إلغاء الاسترقاق الرأسماليّ مع تحليل كلٍّ من النظامين المسيطرين ومحاربة كلّ منهما بأدوات مختلفة، طالب أنصار هذه المدرسة بتطوير مختلف أشكال المشاركة مثل المسؤوليّة المشتركة للوالدين بتربية الأطفال وتقويم العمل المنزليّ اقتصاديّاً.. الخ[1].

3. المدرسة النسويّة الراديكاليّة، تركّز هذه المدرسة على أنّ أسباب التمايز في النوع الاجتماعيّ تعود إلى سيطرة القيم الذكوريّة والأبويّة على الثقافة العامّة ومحصّلة هذه السيطرة هي المجتمعات الذكوريّة، والحلّ يكمن في تغيير هذه الثقافة بكلّ ما يتطلب ذلك من تغيير في القيم والدين والأعراف والتقاليد والقوانين عبر المؤسّسات الرسميّة وغير الرسميّة [2].

في حين تضيف أبحاث أخرى مدارس للنوع الاجتماعيّ بحسب تنوّع منطلقاتها وآرائها اعتماداً على طروحات فرديّة أو ثنائيّة مثل **المدارس البرجوازيّة النسويّة** تقابلها **المدارس النسويّة للطبقة العاملة** و**المدارس النسويّة القديمة** في مقابل **المدارس النسويّة الحديثة** و**الموجة النسويّة الأولى** في مقابل **الموجة النسويّة الثانية**، أما الطروحات الفرديّة مثل مدارس **نسوية الآسيويّات**، و**نسويّة السود**، و**نسويّة الاختلاف**، و**النسويّة القائمة على التحليل النفسيّ**، و**النسوية البيئيّة** و**النسويّة الثقافيّة**، والنسويّة **الوجوديّة**) **ونسوية ما بعد الحداثة** ومدارس **نسويّة الاختلاف**، تمثّل المدارس النسويّة الاشتراكيّة والليبراليّة والراديكاليّة أكثر من (80%) من النسويّات الغربيّات، أمّا المدارس الأخرى المتبقية، فهي تمثّل حوالي (20%) جميعها تتقارب من حيث المطالب النسويّة باعتبارها مطالب إنسانية قبل كلّ شي[3].

---

[1]- للمزيد حول المدرسة الليبراليّة ينظر: أحمد عمرو، مصدر سبق ذكره، ص 145-146.

[2]- مثنى أمين الكردستاني وكاميليا حلمي محمد، **الجندر المنشأ. اأاثر**، عمان: جمعية العفاف الخيريّة، 2004، ص 13. وكذلك: مصطفى كامل السيد ورشا منصور، مصدر سبق ذكره، ص 35-36.

[3]- دروسلا كورنل، نشأت مفهوم الجنس ومحنته في الولايات المتحدة، دراسة ضمن كتاب **مفاهيم عالميّة: التذكير والتأنيث (الجندر) من أجل حوار بين الثقافات**، ترجمة انطوان ابو زيد، ط 1، الدار البيضاء، المغرب: المركز الثقافيّ العربيّ، 2005، ص 45-46. كذلك ينظر: ليندا ولدهام، الجنس، **السلالة والموطن الأصليّ، غداة التمييز العنصريّ**، دراسة ضمن كتاب **مفاهيم عالميّة: التذكير والتأنيث (الجندر) من أجل حوار بين الثقافات**، مصدر سبق ذكره، ص 155-157. وهازل ماربي، **النسويّة السوداء والعالم**، دراسة في كتاب، **النسويّة العربيّة رؤية نقديّة**، مصدر سبق ذكره، ص 483-478. ونجلاء حمادة، معرفة بالاختلافات: من أجل نسويّة فاعلة، دراسة في كتاب النسويّة العربيّة، مصدر سبق ذكره، ص 115-126.

ثانياً: الآراء الفلسفيّة المؤثّرة على النوع الاجتماعيّ:

نشير إلى أهمّ المضامين التي تبنّتها المدارس الفكريّة المختلفة وأثّرت فيها على اتجهات الحركات النسويّة وهي[1]:

1. **العلمانيّة،** هي الفكر القائم على تغليب الاهتمام بالأمور الدنيويّة على حساب الأمور الأخرويّة.
2. **العقلانيّة**، هي الفكر القائم على الاستنتاج (أو المنطق) كمصدر للمعرفة أو مصدر للتفسير، وهي مكمّلة للعلمانيّة بل هي جوهرها.
3. **المادّيّة،** هي الفكر القائم على رفض الغيب والاعتماد على المحسوس أو الموجود.
4. **الفرديّة،** هي الفكر القائم على القيمة المعنوية للفرد من خلال ممارسة أهداف الفرد ورغباته؛ لتكون قيمه مستقلّة معتمداً على نفسه.
5. **النفعيّة،** هي الفكر القائم على أنَّ أَفْضَل سُلوك أو تَصَرُّف هو السُلوك الَّذي يُحَقِّق المنفعة القُصْوَى للفرد.
6. **.. العبثيّة او التشكيكية،** هي الفكر القائم على عدم وجود الشيء المطلق، إنّما كلّ شيء نسبيّ، وبالتالي كلّ شيء راسخ هو موضع الشكّ.
7. **الصراعيّة،** هي الفكر القائم على أساس أنّ الصراع هو أساس الوجود وليس التكامل أو التشابه والبقاء يكون للأصلح والأقوى.
8. **الجنسانيّة،** وهو الفكر القائم على المشاعر والخبرات المتصلة بالجسد والحياة الجنسيّة، وتشكّل بالتالي مكوّناً أساسيّاً في كيان النساء والرجال ـ

[1]- مثنى أمين الكردستانّي وكاميليا حلمي محمد، **الجندر**، مصدر سبق ذكره، ص 15-21. وللمزيد ينظر: أحمد واعظي، **المجتمع الدينيّ والمدنيّ**، حيدر حب الله (ترجمة) ط 1، دار الهادي للطباعة والنشر، لبنان، 2001، س 101-11. حول مصطلح الجنسانيّة ينظر: ستيفي جاكسون، **مقاربات حول الجندر والجنسانية**، سلسة ترجمة نسويّة (7)، النسويّة والجنسانيّة، تحرير وتقديم د.هالة كمال وآية سامي، ترجمة عايدة سيف الدولة، مؤسسة المرأة والذاكرة، مصر، 2016، ص 95.

9. **العولمة**، هو الفكر القائم على جعل الشيء عالميّاً أو دوليّاً من حيث الانتشار في مداه أو من حيث التطبيق في أرجاء العالم كافّة.

المبحث الثاني: النوع الاجتماعيّ وأديّاته في الشريعة الإسلاميّة

تقدّم مدارس الفقه الإسلاميّ المختلفة وجهات نظر متباينة بشأن النظر إلى حقوق المرأة والرجل، نشير إلى رأيين رئيسين سيتمّ تناولهما وفق الآتي:

المطلب الأوّل: النوع الاجتماعيّ (ادوار الرجال والنساء) في الخطاب العلمانيّ لدول العالم الإسلاميّ

يمكن القول إنّ تبنّي سائر البلدان العربيّة والإسلاميّة الأهداف التنمويّة للألفيّة الثالثة عام 2000، التي تؤكّد على النهوض بالمساواة في مجال النوع الاجتماعيّ وتمكين النساء، وهو الهدف الثالث من الأهداف التنمويّة للألفيّة الثالثة، يعدّ ترجمة فعليّة للمشاركة العربيّة في التفاعل الدوليّ المناصر لقضايا المرأة[1]، والتي تمثّلت في مساهمة عدد من الدول العربيّة في إنشاء منظّمة عربيّة إقليميّة متخصّصة في مجال المرأة تحت مظلّة جامعة الدول العربيّة، وهي منظّمة المرأة العربيّة، ومن أهدافها (الارتقاء النوعيّ بأوضاع المرأة العربيّة باختلاف أيديولوجيّاتها).[2] علمًا أنّ التحرّكات جارية لإنشاء منظّمة تنمية المرأة المسلمة داخل منظّمة التعاون الإسلاميّ والتي مقرّها السعوديّة [3].

---

[1]- تمّ وضع أهداف الألفية الثالثة استجابة لإعلان الأمم المتحدة بشأن ألفيّة عام 2000 لتصبح جدول أعمال للعمل التنمويّ الدوليّ الشامل، وتمثّل الأهداف الألفية إطاراً يتمّ التركيز من خلالها على أكثر الأهداف التنمويّة المطلوبة، ثم توضع بعد ذلك الغايات والمؤشرات القابلة للقياس والتنفيذ في مدّة معيّنة من أجل تشجيع المجتمع الدوليّ على المضي قدماً لتحقيقها. للمزيد ينظر: **عائشة التايب**، مصدر سبق ذكره، ص 101.

[2]- دخلت منظّمة المرأة العربيّة حيّز التنفيذ في آذار 2001، وأصبح عدد أعضائها اليوم (16) دولة عربيّة هدفها الارتقاء بقدرات المرأة العربيّة، خاصّة في مجالات (التعليم والصحة والبيئة والإعلام والمجالات الاجتماعيّة والاقتصاديّة والسياسيّة والقانونيّة). للمزيد حول مجالات اهتمام منظمة المرأة العربيّة ينظر موقع **منظمة المرأة العربيّة على الشبكة الدولية**: http://www.arabwomenorg.org/Content.aspx تاريخ دخول الموقع 2019/4/12.

[3]- بحسب بيان منظمة التعاون الإسلاميّ في كتابها المرقم بالعدد 6388 والصادر بتاريخ 7/ اذار /2019 بمناسبة اليوم العالميّ للمرأة في 8/اذار/2019، والمرسل إلى وزارة الخارجيّة العراقيّة إلى دائرة حقوق الإنسان المرقم بالعدد 233 في 14/اذار/2019 والمصادق عليها من قبل القنصليّة العراقيّة في المملكة العربيّة السعوديّة؛ إذ دعي الأمين العام لمنظّمة التعاون الإسلاميّ من خلال هذا البيان إلى تكثيف جهود الدول الإسلاميّة للمصادقة على النظام الأساسيّ لمنظّمة تنمية المرأة المسلمة لتنفيذ خطّة النهوض بالمرأة المسلمة (أوباو).

نستطيع أن نطلق عليه الرأي المتأسلم، وهو رأي متأثّر بالأعراف الاجتماعيّة والتقاليد البعيدة عن الشريعة الإسلاميّة نُسب إلى الشريعة الإسلاميّة لإضافة طابع القدسيّة، ولتبرير تطبيق الأعراف والتقاليد، كما نُسب إلى الفيلسوف (ابن رشد) قوله:

«التجارة بالأديان هي التجارة الرائجة في المجتمعات التي ينتشر فيها الجهل، وإذا أردت أن تتحكّم في جاهل، فعليك أن تغلّف كلّ باطل بغلاف دينيّ»

تلك الأعراف الاجتماعيّة التي انتشرت في وقت ساد فيه الجهل والأمّيّة منذ أن دخل الاسلام منعطفاً خطيراً بعد السيطرة الاستعماريّة، هذا المنعطف التاريخيّ الذي أسهم في نشر الجهل والتجهيل والخرافات وتزوير التاريخ السياسي وإدخال أعراف سلبيّة وقع أثرها الأكبر على النساء، وقد وصلت تأثيرات تلك الاتجاهات إلى زماننا الحاضر وتمثّلت آثارها في زرع الكيان الصهيونيّ داخل جسد الأمة الإسلاميّة، وتمت استباحة أقدس مقدّساتها، وهو المسجد الأقصى، انشغلت المنطقة العربيّة برمّتها بمواجهة هذه الأحوال التي انتهت بتقسم المنطقة العربيّة إلى دويلات موالية للاستعمار كبريطانيا وفرنسا، وأعقبت تلك المرحلة، مرحلة الاستعمار الجديد المتمثّل بسيطرة الولايات المتحدة الامريكية على العالم وتسويق مفاهيمها كالعولمة والنوع الاجتماعيّ وغيرها، وبمرور الوقت أصبحت هذه النظريّات هي القواعد المؤثّرة في اتجاهات الفكر الإنسانيّ، بما فيها الاتجاهات الإسلاميّة، والاستثناء الصحيح يكاد لا يذكر، وإذا ذُكر اتهم بالتخلّف والجهل، وواجه التسقيط الذي يتهم الإسلام بأنه ينظر للمرأة نظرة دونيّة، متخذين من بعض أدبيّات موروثنا الدينيّ غير المتفق عليها ذرائع لشنّ اتهاماتهم [1].

نورد على سبيل المثال لا الحصر ثلاثة أمثلة هي بمثابة التهم الأكثر شيوعاً في الموروث الثقافي الإسلاميّ منها:

1. التهمة الأولى: ما ورد في الموروث الثقافيّ لتفاسير غير صحيحة للنص القرآنيّ كقوله تعالى ﴿**وليس الذكر كالأنثى**﴾ ثلاث كلمات فقط تُجتزأ ليتمّ تفسيرها على أنها تفضيل للذكر على الأنثى في حين أن وضع تلك الكلمات في سياقها الصحيح يظهر معنى آخر، قال تعالى:

[1]- نقلا عن علي عبيد الهاملي، **خلف السراب**، مقالة منشورة على **موقع الشبكة الدولية**، تاريخ الدخول للموقع في 2019/3/23.
https://www.albayan.ae/opinions/articles/20151.2301547-02-02-

﴿إِذْ قَالَتِ امْرَأَتُ عِمْرَانَ رَبِّ إِنِّي نَذَرْتُ لَكَ مَا فِي بَطْنِي مُحَرَّرًا فَتَقَبَّلْ مِنِّي، إِنَّكَ أَنتَ السَّمِيعُ الْعَلِيمُ فَلَمَّا وَضَعَتْهَا قَالَتْ رَبِّ إِنِّي وَضَعْتُهَا أُنثَى وَاللَّهُ أَعْلَمُ بِمَا وَضَعَتْ وَلَيْسَ الذَّكَرُ كَالأنثى ، وَإِنِّي سَمَّيْتُهَا مَرْيَمَ وَإِنِّي أُعِيذُهَا بِكَ وَذُرِّيَّتَهَا مِنَ الشَّيْطَانِ الرَّجِيمِ﴾[1].

والمتمعِّن في هذه الآية الشريفة يلحظ ما الآتي[2]:

- أنّ القرآن الكريم ينقل الكلام عن زوجة عمران لا عن الله عز وجل.
- أنّ زوجة عمران نذرت ما في بطنها لله، معتقدة بأن الجنين القادم ذكر.
- أشارت الآية إلى أنّ الله الخبير العليم قد اختار الأنثى.

وبهذا يستخلص المتمعّن في تلك الآية الكريمة أن زوجة عمران كانت تأمل في ولادة ذكر توقفه لخدمة الله تعالى، ولكن الله اختار بنتاً لتكون في خدمته وتحمل للناس آية من آياته الكبرى، وهو النبي عليه السلام.

2. التهمة الثانية: ما ورد في الموروث الشعبيّ من تفسير غير صحيح بأن النساء «كيدهنّ عظيم» وهذا تحريف لكلمتين مجتزأتين من سياق آية من القران الكريم تمّ توظيفها في الموروث الشعبي للنيل من المرأة وتوجيه اللوم إليها باعتبار أنّ الله قد ذكرهن في القرآن الكريم بهذا الوصف، إلّا أنّ العودة إلى النص القرآنيّ بقوله تعالى:

﴿وَاسْتَبَقَا الْبَابَ وَقَدَّتْ قَمِيصَهُ مِن دُبُرٍ وَأَلْفَيَا سَيِّدَهَا لَدَى الْبَابِ ، قَالَتْ مَا جَزَاءُ مَنْ أَرَادَ بِأَهْلِكَ سُوءًا إِلَّا أَن يُسْجَنَ أَوْ عَذَابٌ أَلِيمٌ قَالَ هِيَ رَاوَدَتْنِي عَن نَّفْسِي ، وَشَهِدَ شَاهِدٌ مِّنْ أَهْلِهَا إِن كَانَ قَمِيصُهُ قُدَّ مِن قُبُلٍ فَصَدَقَتْ وَهُوَ مِنَ الْكَاذِبِينَ وَإِن كَانَ قَمِيصُهُ قُدَّ مِن دُبُرٍ فَكَذَبَتْ وَهُوَ مِنَ الصَّادِقِينَ فَلَمَّا رَأَى قَمِيصَهُ قُدَّ مِن دُبُرٍ قَالَ إِنَّهُ مِن كَيْدِكُنَّ ، إِنَّ كَيْدَكُنَّ عَظِيمٌ﴾[3]

[1]- سورة آل عمران: الآيتان 35 و36.

[2]- ينظر تفسيرها في عبدالله شبر، **تفسير القرآن الكريم**، ط 1، دار احياء التراث العربيّ، بيروت، 2007، ص 103.

[3]- سورة يوسف: الآيات 25 و26 و27 و28.

والمتمعّن في هذه الآية الكريمة التي هي بالأصل قصّة (يوسف عليه السلام) مع زوجة (عزيز مصر) يلحظ [1]:

- رفض نبي الله (يوسف عليه السلام) مطلب زوجة العزيز في المراودة عن نفسه.
- الجملة المعنيّة حكيت في القرآن الكريم على لسان عزيز مصر، وبالمفهوم الحديث (رئيس وزراء مصر)، وليس في الآية ما يدلّ على أن الله هو القائل، وهذا يعني أنّ القرآن الكريم ناقلٌ لكلام عزيز مصر هنا أيضاً.
- إنّ كيد زوجة العزيز كان كيداً بسبب حبّ لا كره.

ولسائل أن يسأل لم أهمل المشكلون على القرآن الكريم قصّة كيد أخوة يوسف لأخيهم لحدّ إقدامهم على قتله، وتمسّكوا بقصّة كيد المرأة فقط؟ إذ يقول الله عز وجل:

﴿ قَالَ يَا بُنَيَّ لَا تَقْصُصْ رُؤْيَاكَ عَلَى إِخْوَتِكَ فَيَكِيدُوا لَكَ كَيْدًا ۖ إِنَّ الشَّيْطَانَ لِلْإِنسَانِ عَدُوٌّ مُّبِينٌ ﴾[2]

والمتمعّن في هذه الآية الشريفة يلحظ [3]:

- أنّه مكر مذكور في الآية القرآنيّة ذاتها قبل ذكر مكر النساء
- أنّه مكر ذُكر على لسان نبيّ الله يعقوب عليه السلام.
- أنّه مكر سببه خبث الإخوة لأخيهم، بخلاف مكر زوجة العزيز، حيث كان سبب مكرها حبّها ليوسف عليه السلام.

ولو قارنّا بين الحادثتين التي ذكرهما القرآن الكريم (مكيدة الرجال ومكيدة المرأة) تبرز لنا استنتاجات أغفلها الناقدون لكونها تعارض أدلّتهم، وهي:

---

[1]- ينظر تفسيرها في: **كمال مصطفى شاكر** (ترتيب)، **مختصر تفسير الميزان للعلامة الطباطبائي**، ط 3، طليعة النور، إيران، 1426 هـ ص 284.

[2]- سورة يوسف: الآية 5.

[3]- ينظر تفسيرها في: عبدالله شبر، مصدر سبق ذكره، ص 285.

- أن مكر الرجال سبق مكر النساء في الآية القرآنيّة ذاتها.
- لا شكّ بأنّ قول النبيّ يعقوب أصدق من قول العزيز.
- الأخطر على المجتمع هو المكر الذي يكون سببه الكره وليس الحبّ.

نخلص هنا إلى القول إن المكر سلوك إنسانيّ تختلف دوافعه، وهو ليس مختّصاً بجنس دون جنس آخر.

3. التهمة الثالثة: إخراج آدم من الجنة بسبب حواء، تلك التهمة الموروثة تاريخيّاً، والقصّة المعروفة التي وردت في القرآن الكريم كيف عاش نبيّنا آدم وزوجته في الجنة، وحذّرهما الله من الاقتراب من شجرة معيّنة، إلا أنّ الذي حدث واضح في قوله تعالى:

﴿فوسْوَسَ إِلَيْهِ الشَّيْطَانُ قَالَ يَا آدَمُ هَلْ أَدُلُّكَ عَلَى شَجَرَةِ الْخُلْدِ وَمُلْكٍ لَّا يَبْلَى فَأَكَلَا مِنْهَا فَبَدَتْ لَهُمَا سَوْآتُهُمَا وَطَفِقَا يَخْصِفَانِ عَلَيْهِمَا مِن وَرَقِ الْجَنَّةِ ، وَعَصَى آدَمُ رَبَّهُ فَغَوَى ثُمَّ اجْتَبَاهُ رَبُّهُ فَتَابَ عَلَيْهِ وَهَدَى﴾[1]

بتمعّن بسيط للآيتين الكريمتين اللتين تحكيان قصة آدم عليه السلام يمكن أن نستنتج بعض الملاحظات، ومنها[2]:

- الوسوسة كانت لآدم.
- العصيان كان من آدم.
- التوبة من العصيان كانت من آدم[3].

فكيف تكون حوّاء سبباً لخروج آدم عليه السلام من الجنّة؟ وببساطة فإنّ الإجابة تكمن في الموروث الثقافيّ وما أُدخل عليه من دسّ وتشويه.

---

[1]- سورة طه: الآيات 120 و21 1 و122.

[2]- تفسير الآية في: عبدالله شبر، مصدر سبق ذكره، ص 369.

[3]- يقول العلامة الطباطبائي في تفسير الميزان، في تفسير هذه الآيات: "ومعصية آدام هي معصية أمر إرشادي لا مولوي، والأنبياء عليهم السلام معصومون من المعصية والمخالفة...، ولا يقترفون معصية صغيرة ولا كبيرة...، وأما المعصية بمعنى مخالفة الأمر الإرشادي الذي لا داعي فيه إلا إحراز المأمور خيراً أو منفعة من خيرات حياته ومنافعها بانتخاب الطريق الأصلح كما يأمر وينهى المشير الناصح نصحًا، فإطاعته ومعصيته خارجتان من مجرى أدلة العصمة وهو ظاهر" انتهى.

ورد آنفاً تأويلات غير صحيحة لنصوص قرآنية، فما بالك بأحاديث نُسبت إلى رسول الله وأهل بيته(عليهم السلام) وأصحابه المنتجين، وبسبب غياب التفكير العقلاني الذي يفترض عدم الأخذ بمثل هذه التفسيرات المخالفة للعقل برزت مدارس تأثّرت بهذا الموروث المعادي للمرأة، فتبنّت بالمقابل اتجاهات معادية للإسلام والقرآن الكريم، وتشكّلت أدبيّات انعكست على أدبيّات النوع الاجتماعيّ، وهذه المدارس نشطت في عالمنا الإسلاميّ [1] ومنها:

1. **المدرسة النسويّة العلمانيّة العربيّة**، وهذه المدرسة ذات بعد أيدلوجيّ أكثر مما هو سلوكيّ، انضوت تحت مظلّتها كاتبات عربيّات مسلمات، تبنّيْنَ فكرًا متمرّداً على الشريعة الإسلاميّة، التي يرون أنّها قد حدّت من مشاركة المرأة في مجالات الحياة، وخاصّة في المجالات السياسيّة متخذات من حجّتي (العروبة والذكورة) في شروط الخلافة الإسلاميّة، وهو رأي لا يوجد ما يدعمه، بل إنّ واقع الحال يخالفه في العديد من الدول الإسلاميّة، فالمشاركة السياسيّة للمرأة المسلمة متّفق عليها عند أغلب فقهاء الدين، فكما أعطى الإسلام حقوقاً اقتصاديّة واجتماعيّة، فقد قلب الثقافة الفكريّة التي كانت شائعة أيّام الجاهليّة، فأعطى للمرأة حقّ تولي المناصب السياسية، عدا منصب رئاسة الإمامة العظمى، وذلك بسبب ما يتطلّبه هذا المنصب من مسؤوليّات جسام لا تتناسب مع طبيعة المرأة ودورها داخل الأسرة والمجتمع، ووصول أكثر من سيّدة لسدّة الحكم في دول إسلاميّة خير مثالٍ على ذلك [2].

2. **المدرسة النسويّة الشرقيّة المتأسلمة**، وهي مدارس سلوكيّة تروّج من قبل شخصيّات نسويّة متأثّرة بالأفكار الغربيّة، تحاول المواءمة بين حقوق المرأة المطلوبة عالميّاً وبين الشريعة الإسلاميّة، وتعدّ أفكارهنّ بمثابة ما هو مطلوب تسويقه ومتطابق مع ما يريده الغرب، وخاصّة

---

[1]- لا نستطيع ان نطلق النسويّة على الافكار التي خرجت من الدول الإسلاميّة وذلك بسبب ان النسويّة مفهوم ارتبط بحركات نسويّة خاضتها نساء الغرب في فترات تاريخيّة ذات صلة بأوضاعهنّ الاجتماعيّة، أي أنّه مصطلح سوسيوتاريخيّ، وبالتالي لا يمكن أن ينطبق ذلك على غير السياق الذي أنتجه، للمزيد ينظر: ميرفت حاتم، ماذا تريد النساء؟ نحو خريطة نقديّة للاتجاهات المستقبليّة النسويّة العربيّة، دراسة في كتاب **النسويّة العربيّة رؤية نقديّة**، مصدر سبق ذكره، ص 111-113. **وعائشة التايب**، مصدر سبق ذكره، ص 95.

[2]- نستطيع عرض ثلاث سيدات كنّ رئيسات لثلاث دول إسلاميّة، بغضّ النظر عماً إذا كانت الدول ذات أنظمة إسلاميّة حقّة أم غير ذلك، فالظاهر العام هي دول إسلاميّة، فقادت تلك الدول نساء مسلمات مثل (بناظير علي بوتو) التي تعدّ أوّل مسلمة لرئاسة وزراء باكستان، المرة الأولى في الأعوام (1988 – 1992) والمرة الثانية خلال الأعوام (1993-1997) ثم تلتها السيدة خالدة ضياء الرحمن* مرّتين أيضاً خلال الأعوام (1991- 1996) و(2001–2006) ثم خلفتها حالياً الشيخة حسينة واجد ينظر: **https://ar.wikipedia.org/wik** تاريخ الدخول لموقع وكيبيديا على الشبكة الدوليّة في 2019/4/2. حول رأي الاسلام بتولّي المرأة المناصب القياديّة ينظر: رياض محسن الصيخان، **المرأة والولاية العامّة بين الفقه الإسلاميّ والقوانين العربيّة**، ط 1، مدارك إبداع، لبنان،2011، ص 45-99.

الولايات المتّحدة الأمريكيّة، فظهرت لنا ملكات جمال عربيّات يتعرّين أمام الكاميرا من جهة، ومن جهة أخرى تتباهى بأدائها للصلاة والصوم وغيرها من العبادات، وظهر لنا رجل دين يتباهى هو الآخر عبر نشاطاته الاجتماعيّة والسياسيّة بإبراز العلمانيّات من النساء رغبة في كسب احترام الغرب أو رغبة في كسب صفة رجل الدين المتحضّر أو المدنيّ، وكثير من الأمثلة هنا نستطيع إيرادها، والموضوع هنا ليس قضيّة انحراف أخلاقيّ يقع فيه بعض المسلمين، لكن الموضوع هنا هو أن يتمّ ترويج مثل هذه السلوكيّات وأنّها لا تتناقض مع الإسلام، بل يستطيع الفرد التعايش مع المجتمعات التي تبيح زواج المثليّين وتجعل مناسبات للعريّ الكامل وغير ذلك، دون أن يفقد هذا الفرد من إسلامه شيئاً، وصولاً إلى تبنّي هذا الفرد لمبادئ الديمقراطيّة الغربيّة باعتبارها أفضل ما أنتجته الإنسانيّة في مجال حقوق الإنسان، فيتحوّل الدين الإسلاميّ هنا إلى ممارسة فرديّة وليس لمنهج حياة اجتماعيّة[1].

3. **المدارس النسويّة الغربيّة المتأسلمة:** تتبنّى الأفكار التي تحاول إنشاء مفهوم مختلف لحقوق المرأة مشتقّ من الشريعة الإسلاميّة يتواءم مع المفهوم الغربيّ لحقوق المرأة، إذ إنّ العديد من هذه الأفكار نشأت في الغرب ثم انتقلت إلى الشرق أو بقيت في الغرب وهو مصدر تمويل تلك المؤسّسات. وتوجّه هذه المدارس انتقادات لاذعة للتاريخ الإسلاميّ وتفسيره السائد الذي ظلم المرأة، هذا الاتجاه أكثر خطراً من المدارس السابقة الذكر؛ لأنّ المواءمة بين الأفكار الإسلاميّة والعلمانيّة مهمّ لديهم لأسباب عمليّة أكثر مما هي علميّة، وهي أن أيّ أفكار نسويّة تبرز في الدول الإسلاميّة إذا أرادت النجاح، فعليها أن لا تخرج عن الإسلام، وإنْ خرجت، فإنها ستحكم على نفسها بالفشل، خاصّة وأنّ مشاكل المرأة في الدول الإسلاميّة تكاد تكون متشابهه [2].

[1]- أحمد عمرو، مصدر سبق ذكره، ص 141-142.

[2]- مصطفى كامل السيد ورشا منصور، مصد سبق ذكره، ص 51.

المطلب الثاني: النوع الاجتماعيّ (أدوار الرجال والنساء) في الخطاب الإسلاميّ للدول الإسلاميّة

بادئ ذيء بدء لا بدّ من الاتفاق أوّلاً على أن الخطاب الإسلاميّ موجّه لعامّة البشر، لا للرجل دون المرأة أو للمرأة دون الرجل، وبثنائيّة الذكر والأنثى كقوله تعالى:

﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُم مِّن ذَكَرٍ وَأُنثَى وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا ۚ إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِندَ اللَّهِ أَتْقَاكُمْ ۚ إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ خَبِيرٌ [1] وقوله تعالى: يَا أَيُّهَا الإنسان مَا غَرَّكَ بِرَبِّكَ الْكَرِيمِ. الَّذِي خَلَقَكَ فَسَوَّاكَ فَعَدَلَكَ فِي أَيِّ صُورَةٍ مَّا شَاء رَكَّبَكَ﴾[2]

فالناس والإنسان كلماتُ مخاطبةٍ للذكر والأنثى، وبالتالي فإنّ القرآن تناول موضوع أدوار المرأة والرجل في المجتمع والذي هو بالمسمى الحديث النوع الاجتماعيّ، كمحور أساس في الشريعة الإسلاميّ، بل ذهب القرآن الكريم إلى أبعد من ذلك عندما أرجع البشريّة المتكوّنة من الذكر والأنثى إلى حقيقة واحدة عندما قال تعالى:

﴿ياأَيُّهَا النَّاسُ اتَّقُوا رَبَّكُمُ الَّذِي خَلَقَكُم مِّن نَّفْسٍ وَاحِدَةٍ وَخَلَقَ مِنْهَا زَوْجَهَا وَبَثَّ مِنْهُمَا رِجَالًا كَثِيراً وَنِسَاءً ۚ وَاتَّقُوا اللَّهَ الَّذِي تَسَاءَلُونَ بِهِ وَالْأَرْحَامَ ۚ إِنَّ اللَّهَ كَانَ عَلَيْكُمْ رَقِيبًا.﴾[3]

وحينما نظمت الشريعة الإسلاميّة علاقة الرجل بالمرأة، فإنها نظّمت أدوار كلّ منهما وفق مبادئ متغيّرة نشير إليها ضمن مفردات تدخل في قضايا النوع الاجتماعيّ، وسنورد بعضاً من الآيات القرآنيّة كأمثلة، ومنها:

1. المساواة بين أبناء الجنس البشريّ، من الأمور المسلّم بها أن الله عز وجل ساوى بين البشريّة، أي بين الذكر والأنثى من حيث: وحدة الأصل، فلا شكّ في أن أصل الجنس البشريّ بنوعيه (الذكر والأنثى) هو أصل واحد كما في قوله تعالى:

---

[1]- سورة الحجرات: الآية 5.

[2]- سورة الانفطار: الآية 6.

[3]- سورة النساء: الآية 1.

﴿وَلَقَدْ خَلَقْنَا الإنسان مِنْ سُلاَلَةٍ مِنْ طِينٍ ثُمَّ جَعَلْنَاهُ نُطْفَةً فِي قَرَارٍ مَكِينٍ ثُمَّ خَلَقْنَا النُّطْفَةَ عَلَقَةً فَخَلَقْنَا الْعَلَقَةَ مُضْغَةً فَخَلَقْنَا الْمُضْغَةَ عِظَامًا فَكَسَوْنَا الْعِظَامَ لَحْمًا ثُمَّ أَنشَأْنَاهُ خَلْقًا آخَرَ فَتَبَارَكَ اللَّهُ أَحْسَنُ الْخَالِقِينَ﴾[1].

بتمعّن بسيط في الآية القرآنيّة نجد أن المنادى هنا هو الإنسان الذي يشمل المرأة والرجل، وأن مراحل النشوء هي ذاتها على الجنسين.

وصيانة النفس وحفظها: فقد ضَمِنَ الله تعالى للإنسان - ذكراً كان أو أنثى - حقّه في الحياة وواجب صيانة النفس وحفظها، بل وفرض العقاب على مَنْ تسَوّل له نفسُه الاعتداء عليها، كقوله تعالى: ﴿وَلاَ تَقْتُلُوا النَّفْسَ الَّتِي حَرَّمَ اللَّهُ إِلاَّ بِالْحَقِّ﴾ [2] بتمعّن بسيط في الآية القرآنيّة نجد أنّ المنادى هنا هو النَّفْس التي تشمل الذَّكر والأنثى، مع حرمة ازهاق الروح وهي حرمة شاملة لكِلا الجنسين.

والكرامة: النَّاس سواسية في الكرامة كقوله تعالى:

﴿وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ وَحَمَلْنَاهُمْ فِي الْبَرِّ وَالْبَحْرِ وَرَزَقْنَاهُمْ مِنْ الطَّيِّبَاتِ وَفَضَّلْنَاهُمْ عَلَى كَثِيرٍ مِمَّنْ خَلَقْنَا تَفْضِيلاً﴾ [3]

بتمعّن بسيط في الآية القرآنيّة نجد أنّ المنادى هنا هو ابن آدم، وهي إشارة لعموم البشر من كلا الجنسين، وأن التكريم لكلا الجنسين هو نفسه.

الأجر والثواب: هو واحد لكلٍّ من المرأة والرجل كما في قوله تعالى:

﴿مَنْ عَمِلَ صالِحاً مِنْ ذَكَرٍ أَوْ أُنْثي وهُوَ مُؤْمِنٌ فَلَنُحْيِيَنَّهُ حَياةً طَيِّبَةً ولَنَجْزِيَنَّهُمْ أَجْرَهُمْ بِأَحْسَنِ ما كانُوا يَعْمَلُونَ﴾[4]

بتمعّن بسيط في الآية القرآنيّة نجد أنّها ذكرت صراحة الذكر والأنثى، وأثبتت أجراً واحداً لكليهما إذا كانا صالحين.

---

[1]- سورة المؤمنين: الآيات 12 و13 و14.

[2]- سورة الاسراء: الآية 33.

[3]- سورة الإسراء: الآية 70.

[4]- سورة النحل: الآية 97.

والعقاب: كما أن الأجر واحد، فإنّ العقاب واحد لكل من المرأة والرجل أيضاً، كما في قوله تعالى: ﴿**وَلَكُمْ فِي الْقِصَاصِ حَيَاةٌ يَا أُولِي الْأَلْبَابِ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ**﴾[1]، برؤية بسيطة للآية الكريمة نجد أنّ المنادى هنا هم أولو الألباب، أي البشريّة جمعاء من أصحاب العقول، وهو يشمل كلا الجنسين، أي العقاب لكلا الجنسين.

1) التمييز بين أبناء الجنس البشريّ: ويكون التمييز بين أبناء الجنس البشريّ على أساس الأمور الآتية:

أ. المتعلّم وغير المتعلّم: هنا يفرّق الله عز وجل بين المتعلّم وبين غير المتعلم، كما في قوله تعالى: ﴿**أَمَّنْ هُوَ قَانِتٌ آنَاءَ اللَّيْلِ سَاجِدًا وَقَائِمًا يَحْذَرُ الْآخِرَةَ وَيَرْجُو رَحْمَةَ رَبِّهِ ۗ قُلْ هَلْ يَسْتَوِي الَّذِينَ يَعْلَمُونَ وَالَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ ۗ إِنَّمَا يَتَذَكَّرُ أُولُو الْأَلْبَابِ**﴾ [2]

برؤية بسيطة للآية القرآنيّة نجد تفرقة واضحة بين المتعلم ونقيضه غير المتعلم، التفرقة هنا ليس فقط بين المرأة والرجل بل بين الرجل والرجل وبين المرأة والمرأة.

ب. السليم وغير السليم: كقوله تعالى: ﴿**قُلْ هَلْ يَسْتَوِي الْأَعْمَى وَالْبَصِيرُ**﴾[3] برؤية بسيطة للآية القرآنيّة نجد تفرقة واضحة بين الأعمى ونقيضه البصير، وهذه الصفات ليست حكراً على المرأة أو على الرجل، بل هي ظاهرة بين رجل ورجل وبين امرأة وامرأة وبين رجل وامرأة، والتفرقة تكون بهذه الصفات المذكورة (العمى والبصر) وليس على أساس الجنس.

ج. المتصدّين الأوائل في الدفاع عن الدين الإسلاميّ وبين من لحقهم من بعدهم، كما في قوله تعالى:

﴿**لَا يَسْتَوِي مِنكُم مَّنْ أَنفَقَ مِن قَبْلِ الْفَتْحِ وَقَاتَلَ ، أُولَٰئِكَ أَعْظَمُ دَرَجَةً مِّنَ الَّذِينَ أَنفَقُوا مِن بَعْدُ وَقَاتَلُوا**﴾[4]

---

[1]- سورة البقرة: الآية 97.

[2]- سورة الزمر: الآية 9.

[3]- سورة الرعد: الآية 16.

[4]- سورة الحديد: الآية 10.

برؤية بسيطة للآية القرآنيّة نجد تفرقةً واضحة بين المتصدّي السابق عن المتصدّي اللاحق في أن للأخير أجراً أقلّ من للأول.

د. بين المجاهد والقاعد: كقوله تعالى وَفَضَّلَ ﴿**اللَّهُ الْمُجَاهِدِينَ عَلَى الْقَاعِدِينَ أَجْرًا عَظِيمً**﴾[1]. وهذه الصفات ليست حكراً على المرأة دون الرجل، بل هي ظاهرة بين رجل ورجل، وبين امرأة وامرأة، وبين رجل وامرأة.

2) **الأفضلية المقيّدة بين أبناء الجنس البشريّ**: وهنا تكون الأفضلية لجنس على جنس آخر لأسباب تفع لفائدة الجنسين معاً، على سبيل المثال، **القيمومة، والقوامة** هنا تعني المسؤوليّة، وقد ورد ذلك في قوله تعالى:

﴿**الرِّجَالُ قَوَّامُونَ عَلَى النِّسَاءِ بِمَا فَضَّلَ اللَّهُ بَعْضَهُمْ عَلَى بَعْضٍ وَبِمَا أَنفَقُوا مِنْ أَمْوَالِهِمْ ، فَالصَّالِحَاتُ قَانِتَاتٌ حَافِظَاتٌ لِّلْغَيْبِ بِمَا حَفِظَ اللَّهُ**﴾[2]

والمتأمّل في الآية الكريمة يجد أنّ المنادى هنا الرجل وأنّ الأفضلية مقيّدة بشروط، وهي ليست أفضليّة مطلقة، فالقيمومة هنا اقتصادية موجبة على الرجال في توفير كلّ ما تحتاجه الأسرة من متطلّبات الحياة من المأكل والملبس والمسكن، ولا يسقط عن الرجل ولو كانت المرأة غنية، وإذا قصّر الرجل في هذه الوظيفة عليه أن يطلب براءة الذمّة من زوجته، ...[3].

أ. الشهادة: ونقصد هنا الشهادة أمام الآخر أو أمام القاضي في المحكمة بقضيّة ما، كما في قوله تعالى:

﴿**فَإِن لَم يَكُونَا رَجُلَينِ فَرَجُلٌ وَامرَأَتَانِ مِمَّن تَرضَونَ مِنَ الشُّهَدَاءِ أَن تَضِلَّ إِحدَاهُمَا فَتُذَكِّرَ إِحدَاهُمَا الأُخرَى**﴾[4]

عند التمعّن بالآية القرآنيّة نجد أنّ المنادى هنا رجل وامرأتين في موضوع الشهادة، ويحلو

[1]- سورة النساء: الآية 95.

[2]- سورة النساء: الآية 43.

[3]- سناء حسن المحمداوي، **أقوال في المرأة بين التحريف والتأويل**، دار المحجة البيضاء، لبنان، 2014، ص 158.

[4]- سورة البقرة: الآية 282.

للبعض أن ينسب إلى الإسلام أنّه يجعل المرأة أقلّ شأناً من الرجل، وأنّ عاطفتها الشديدة هي السبب في نقصانها عنه؛ لأنّها قد تكذب فتضلّ وتميل عن الحق، ويستشهد بهذه الآية الكريمة الآنفة الذكر، بينما يشير المفسّرون إلى أن اهتمام الرجل بالأمور والأحداث أكثر من اهتمام المرأة؛ لذا اشترط الله تعالى استشهاد امرأتين بسبب احتمال تعرّض المرأة للنسيان، فإنْ نسيت إحداهما بعض التفاصيل ذكّرتها بها الأخرى. كما أنّ شهادة النساء على أحوال مختلفة ليست واحدة، فهي مختلفة أيضاً باختلاف الأحوال، فشهادة الزنا بعدد النساء مختلف عن اللواط والمساحقة والارتداد وشرب الخمر، والاختلاف كذلك في الطلاق والخلع والوصية والنسب ورؤية الهلال، والاختلاف يشمل النكاح والديون والدية والغصب والوديعة والديون ومطلق الأموال، بينما شهادة الرجال غير مقبولة في الأمور التي لا يطَّلع عليها غير النساء أو لا يهتم بها إلا النساء غالباً، كالولادة والبكارة والرضاع وعيوب النساء والحضانة، وشهادة النساء هي فقط المقبولة [1].

ب. تعدّد الزوجات: وذلك في قوله تعالى:

﴿إِنْ خِفْتُمْ أَلَّا تُقْسِطُوا فِي الْيَتَامَى فَانكِحُوا مَا طَابَ لَكُم مِّنَ النِّسَاءِ مَثْنَى وَثُلَاثَ وَرُبَاعَ ، فَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا تَعْدِلُوا فَوَاحِدَةً أَوْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ ، ذَٰلِكَ أَدْنَى أَلَّا تَعُولُوا﴾[2]

برؤية بسيطة للآية القرآنيّة نجد أنّ النداء موجّه للرجل دون المرأة في الزواج بأكثر من واحدة، ولكنّ الآية حدّدت هذه الأفضليّة بشروط مقيّدة، هي العدل والاكتفاء المادّيّ، مع تأكيد شرط العدل، وبإمكان المرأة بعد طلاقها وإكمال عدة الطلاق أن تتزوج بمن تشاء.

الإرث، ففي قوله تعالى:

﴿يُوصِيكُمُ اللَّهُ فِي أَوْلَادِكُمْ، لِلذَّكَرِ مِثْلُ حَظِّ الْأُنثَيَيْنِ فَإِن كُنَّ نِسَاءً فَوْقَ اثْنَتَيْنِ فَلَهُنَّ ثُلُثَا مَا تَرَكَ وَإِن كَانَتْ وَاحِدَةً فَلَهَا النِّصْفُ، وَلِأَبَوَيْهِ لِكُلِّ وَاحِدٍ مِّنْهُمَا السُّدُسُ مِمَّا تَرَكَ إِن كَانَ لَهُ وَلَدٌ، فَإِن لَّمْ يَكُن لَّهُ وَلَدٌ وَوَرِثَهُ أَبَوَاهُ فَلِأُمِّهِ الثُّلُثُ ، فَإِن كَانَ لَهُ

---

[1]- احمد الجيزاني، **الالطاف الناظمة لفقه المرأة المسلمة** طبقاً لفتاوى المرجع الدينيّ الشيخ محمد اليعقوبي وفقهاء اخرين، ط 1، دار مرتضى للطباعة والنشر والتوزيع، لبنان، 2011، ص 319.

[2]- سورة النساء: الآية 3.

إِخْوَةٌ فَلِأُمِّهِ السُّدُسُ ، مِن بَعْدِ وَصِيَّةٍ يُوصِي بِهَا أَوْ دَيْنٍ ،آبَاؤُكُمْ وَأَبْنَاؤُكُمْ لَا تَدْرُونَ أَيُّهُمْ أَقْرَبُ لَكُمْ نَفْعًا ، فَرِيضَةً مِّنَ اللَّهِ ،إِنَّ اللَّهَ كَانَ عَلِيمًا حَكِيمًا﴾[1].

عند التمعّن بالآية القرآنيّة نجد أنّ المنادى هنا هو الرجل والمرأة وفق أحوال مختلفة، وهذا يدلّ على أنّ الإرث ليس واحداً، بل مختلف باختلاف صفة المرأة نفسها إن كانت أختاً أو زوجة أو بنتاً، وكذلك الحال مع الرجل، فهناك ثلاثة طبقات قرابة، فالطبقة الأول هي: الزوجة والأم والأخت وبنت البنت مع عدم وجود البنت مباشرة)، والطبقة الثانية تشمل: الأخت لأبوين أو الأخت للأب فقط أو الأخت للأم فقط والجدة للأم أو الجدة للأب، أمّا الطبقة الثالثة فتشمل: العمّة لأبوين أو لأب فقط أو لأمّ فقط، الخالة لأبوين أو لأب فقط أو لأم فقط مع وجود العمّة أو الخالة، فتقوم بناتها مقامهما - بنت الخالة، بنت العمة - فلهنّ حصص وراثيّة مختلفة الواحدة عن الأخرى، ومختلفة عن حصة الرجل، فقد تكون حصة الإرث متساوية أو مضاعفة أو أقل بحسب صفتها في الأسرة [2]:

ولعلّ كون حصّة الذكر تساوي ضعف حصّة الأنثى بحسب المفسّرين الإسلاميّين يرجع للأسباب الآتية[3]:

- أن المسؤوليّة الاقتصادية داخل الاسرة (تأمين المعيشة والنفقة) واجب على الرجل، فيقع على الرجل مسؤوليّة إنفاق إرثه على أسرته.

- أنّ للمرأة ذمّة ماليّة مستقلّة، وليس من واجباتها الإنفاق على الأسرة، ويقع على المرأة إنفاق حصتها من الإرث على نفسها.

- أنّ الشرع أعطى لها نصف حصة الرجل في الإرث إلّا أنّه فرض على الرجل إعطاءها المهر والنفقة.

---

[1]- سورة النساء: الآية 11.

[2]- بالتفصيل **حول الارث في الشريعة الإسلاميّة**:عبدالله شبر، مصدر سبق ذكره، ص 127.

[3]- أحمد الجيزاني، مصدر سبق ذكره، ص 325- 333. ومرتضى مطهري، **حقوق المرأة في النظام الإسلاميّ**، دار التعاون للمطبوعات، لبنان، 2005، ص 240.

والمنطق يقول إن اختلاف مقدار الإرث بين الرجل والمرأة ناتج عن اختلاف حقوق وواجبات كلٍّ منهما تجاه الآخر، تبعاً لميزان الحقوق والواجبات وليس لنقصان إنسانيّة المرأة مقابل الرجل، بل أخذ من الرجل مقابل ما أعطيَ له، وأخذ من المرأة مقابل ما أعطي لها، أي أنّ العطاء يتوزّع بحسب المسؤوليّات، وهذا ما نجده أحياناً في اختلاف حصّة الرجال أنفسهم مثل إعطاء حصة للأبناء تفوق حصّة الآباء؛ لأنّ الابن يجب عليه إعالة أبويه إن كانا غير قادرين على الصرف، وليس بسبب تفضيل الأبناء على الآباء في القيمة الإنسانيّة للتشريع، وثمّة حديث يشير إلى هذا التوازن عندما سئل الإمام الصادق عليه السلام: ما بال المرأة المسكينة الضعيفة تأخذ سهماً واحداً ويأخذ الرجل سهمين؟ فكان جوابه عليه السلام: إنّ المرأة ليس عليها جهاد ولا نفقة ولا معقلة وإنما ذلك على الرجل[1].

وترى الباحثة أنّ الواقع الحالي يشير إلى أنّ الشرع غير مطبّق لدى كثير من الناس، فالثقافة المجتمعيّة والذكوريّة تسير باتجاه تنازل المرأة عن حصّتها في كثير من الأحيان لصالح إخوتها من الرجال اختياراً أو كرهاً، وقد تضطر في أحسن الأحوال لإنفاق حصتها على الأسرة؛ لأنّ نكران الذات لدى المرأة هو معيار الحكم عليها بالمرأة الحسنة داخل الأسرة، وهذا ليس نتاج الشريعة الإسلاميّة، بل نتاج الثقافة المجتمعيّة الذكوريّة، والملام هنا ليس الفكر الإسلاميّ بل الثقافة المجتمعيّة.

3. **الأفضليّة المطلقة** لجنس معيّن، ويمكن أن تُحدّد أبرز أسسها بحسب النوع الاجتماعيّ في:

المتّقي: كما في قوله تعالى ﴿**إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِندَ اللَّهِ أَتْقَاكُمْ**﴾[2] برؤية بسيطة للآية القرآنيّة نجد أنّ المنادى هنا هو المتّقي سواء أكان رجلاً أم امرأة، وهو من يستحق التكريم عند الله سواء أكان رجلاً أم امرأة.

- الأحسن عملاً: كما في قوله تعالى ﴿**انَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ إِنَّا لَا نُضِيعُ أَجْرَ**

[1]- محمد حسين فضل الله، **دنيا المرأة، سهام حمية (جوار) ومنى بليبل (اعداد)**، ط 4، دار الملاك للطباعة والنشر، 1996، ص 43.

[2]- سورة الحجرات: الآية 13.

مَنْ أَحْسَنَ عَمَلًا﴾[1] برؤية بسيطة للآية القرآنيّة نجد أن المنادى هنا هو الصالح سواء أكان رجلاً أم امرأة، وبالتالي لا يضيع أجرهم.

4. أفضليّة المرأة على الرجل كما في:

- **الأمومة:** وهي الرابطة البيولوجيّة والروحيّة التي تربط الأمّ بطفلها، وهي علاقة حبّ غير مشروط لا يتدخّل بها العقل، بل الحاكميّة هنا للقلب، فهي من الفضائل الملكوتيّة التي حباها الله للأمّ تكويناً، وتتجسّد فيها العاطفة التي تتطلّبها مراحل التربية، بدءاً من الحمل والإنجاب والرضاعة والسهر، وهي فعاليّات تفوق قدرات الإنسان العاديّ، وتتطلّب قلباً مليئاً بالحبّ، وبما أنّ المرأة هي مصدر الحب والحنان، فقد اختارها الله لهذه الوظيفة العظيمة، ونتيجة لهذا الدور، كان لها حقّ في حالة الانفصال رعاية لمصلحة الطفل واحتياجاته، وهذا ما يقرّره القرآن ويكرّره في أكثر من سورة؛ ليثبته في أذهان الأبناء ونفوسهم، وكذلك الأحاديث الواردة عن الرسول الكريم، فهي كثيرة بهذا الشأن، هذه الوظيفة ذات المهام الجسيمة لا يقدر عليها الرجل وحملها الله للمرأة فهو الحيكم العليم [2].

- **سن التكليف:** ويقصد به العمر الذي يصلح فيه الإنسان مؤهّلاً للاستجابة للأوامر الإلهيّة أسوة بالنساء، فعند بلوغ البنت تصبح في عداد المكلّفين، بمعنى آخر فإنّ سنّ التكليف مرتبط بسنّ البلوغ، علماً أنّ سن البلوغ مختلف بين الفقهاء من حيث العمر، إلا أنّ الاتفاق بينهم هو أنّه لا بلوغ قبل (9) سنوات قمريّة حتى لو خرج الدم بصفات الحيض، وهذا العمر متقدّم جدّاً على سنّ تكليف الذكور الذي قد يصل إلى (14) سنة هلاليّة [3]. إذاً الأنثى تكون مؤهّلة لفهم تكاليف الشريعة والامتثال لها تكويناً في عمر متقدّم على عمر أقرانها من الذكور، وبهذه التكاليف الإلهيّة أصبحت قريبة من الله في وقت يكون الذكر فيه بعيداً عن هذا الخطاب الإلهيّ، وهو بالتأكيد تشريف لها...[4]

---

[1]- سورة الكهف: الآية 30.

[2]- أسماء أحمد محمد، **الأمومة في الاسلام**، مقال منشور على موقع الشبكة الدوليّة https://www.mosoah.com/people-and-society/religion-and-spirituality/motherhood-in-islam.

[3]- طبقا لفتاوى المرجع الدينيّ السيد علي السيستانيّ المنشورة على موقعه على **الشبكة الدوليّة** https://www.sistani.org/arabic تاريخ الدخول للموقع 2019/4/4.

[4]- ينظر حول هذا الموضوع بالتفصيل: سناء حسن المحمداويّ، مصدر سبق ذكره، ص 23-49.

5. مواقف أفضليّة مطلقة للرجل على المرأة.

- **الرسالة والنبوّة:** اختصّ الرجال دون النساء بهذه الوظيفة تاريخيّاً، وذلك نظراً لثقل الوظيفة التي تتطلّب الحركة في بقاع الأرض المختلفة لتبليغ الرسالة؛ إذ تحتاج إلى جهود كبيرة للمحاججة والصبر ومقابلة الناس في السر والعلانية والاقناع، وتتطلب القتال في سبيل الله، فمهام التبليغ جسيمة تناسب قدرات الرجال.

- القتال في سبيل الله: فرض الله - عزّ وجل - القتال على الرجال دون النساء؛ لما يتمتعون به من قوة جسمانيّة وصلابة شديدة يتطلّبها القتال في حالتي الهجوم والدفاع، ورُفع هذا التكليف عن النساء، وأوجبه على الرجال، ولكن لم يحرّمه على المرأة، ولنا في النساء المسلمات في الغزوات الأولى خير مثال على ذلك، كما أن أجر وثواب المقاتل في سبيل الله هو نفس الأجر والثواب لجهاد المرأة المتمثّل بالحمل والوضع الذي خصّ الله بهما المرأة[1].

خرج من الفكر المذكور آنفاً أصوات ومدارس منهنّ، نذكرها في الآتي:

أوّلاً: مدارس الفكر الإسلاميّ الأوّل، وهي المدرسة النسائيّة الإسلاميّة، وكان لها دور كبير في المجتمع بصور مختلفة. من روّاد هذه المدرسة في صدر الاسلام السيّدة خديجة الكبرى عليها السلام التي كانت بحسب مفاهيمنا الحديثة (سيدة أعمال) ومن بين رجالها النبي محمد صلى الله عليه وآله، والعالمة الجليلة السيدة فاطمة الزهراء عليها السلام، والأستاذة الجامعيّة السيدة نفيسة بنت الحسن عليها السلام وأشهر طلّابها الامام الشافعيّ.[2]

ثانياً: مدارس الفكر الإسلاميّ الحالي: وضمت نساء حاولنَ فيها دراسة النصوص الدينيّة وتحليلها ومراجعتها من أجل إعادة صياغة منظور للنوع الاجتماعيّ يمتاز بالتحضّر والرقيّ وردّ الشبهات عن بعض الممارسات الخاصّة بالمرأة والمستنبطة من الأعراف والتقاليد والتي نُسبت للفكر الإسلاميّ عن جهل أو عن قصد.

وهكذا نجد أن الفكر الإسلاميّ لم يضع مبدأ واحداً لتحديد أداور الرجل والمرأة في المجتمع،

[1]- سناء حسن المحمداوي، مصدر سبق ذكره، ص 50.

[2]- حول النساء المسلمات الأوائل يُنظر: صباح عباس، مصدر سبق ذكره، ص 105-125.

فالرجل مختلف مع الرجل والمرأة مختلفة هي الأخرى مع المرأة، فكيف يتساوى الرجل مع المرأة؟ وكيف تتساوى المرأة مع الرجل؟ فالأدوار في الفكر الإسلاميّ تُعطى وفق علاقة تكامليّة وهذا ما أثبته العلم الحديث من أن الاختلاف أفضل من التطابق لغرض إكمال بعضهم. ولا يزال الجدل مستمراً بين هذه الآراء مع غلبة رأي الجاهل على رأي الصائب لا بسبب رجاحته، بل لارتفاع صوته وكثرة الجهلة في المجتمعات.

المبحث الثالث: أوجه الاتفاق والاختلاف بين الخطاب العلمانيّ والإسلاميّ للنوع الاجتماعيّ

من الجدير بالذكر أن هناك اختلافاً في طبيعة تناول القضايا التي يعتمد عليها كلٌّ من الخطاب العلمانيّ والخطاب الإسلاميّ في موضوع النوع الاجتماعيّ، وهناك تطابق أيضاً؛ لذا سيتم تناول هذا الموضوع في المطلبين الآتيين:

المطلب الأوّل: أوجه الاتفاق بين الخطابين العلمانيّ والإسلاميّ حول النوع الاجتماعيّ.

هناك مواضيع مشتركة بين الخطابين يمكن إدراجها بالشكل الآتي [1]:

1. يتّفق الخطابان على أن التمايز في النوع الاجتماعيّ قائم في المجتمعات العلمانيّة والإسلاميّة، ولا بدّ من وجود آلية تسهم في تقليل مثل هذا التمايز، وهناك حاجة ملحّة لمزيد من التقدير للمرأة في البلدان كافّة.

2. إنّ عجلة الحياة لا يمكن أن تستمرّ والحال أنّ نصف المجتمع يعاني من التهميش والإقصاء، ولا يمكن تحقيق تطوّر حضاريّ منشود يناسب البيئات المختلفة ما لم تتغيّر الأحوال السياسيّة والاقتصاديّة والاجتماعيّة الهادفة إلى تحقيق الإصلاح المنشود المتمثّل بتعليم المرأة وتمكينها سياسيّاً واقتصاديّاً واجتماعيّاً، وضمان حقّها في الأمن والأمان وسائر الحقوق الأخرى.

---

[1]- اميلي أ. حداد وويليام شوينل، **الشخصيّة السياسيّة: الملكة فكتوريا**، والين جونسون سيرليف وميشيال باشلي في كتاب **النسويّة وحقوق المرأة حول العالم**، الكتاب الأوّل: **الإرث والأدوار والقضايا**، ميشيل أ. بالودي (الإعداد)، وخالد كسوري (ترجمة)، ط 1، المركز القوميّ للترجمة، القاهرة، 2006، ص 148-155. وجين سعيد المقدسي، **حقوق المرأة ولغة الحركات النسائيّة العربيّة**، دراسة في كتاب **(النسويّة العربيّة رؤية نقديّة)** مجموعة باحثين، ط 2، مركز دراسات الوحدة العربيّة، بيروت، 2015، 50-55. وأمل قرامي، **النسويّة الإسلاميّة: حركة نسويّة جديدة أم استراتيجيّة نسائيّة لنيل الحقوق**، دراسة في كتاب **(النسويّة العربيّة رؤية نقديّة)** مجموعة باحثين، مصدر سبق ذكره، ص 363-376.

3. الاتفاق حول انعدام الثقة بين الخطابين تجاه بعضهما؛ إذ إنّ الناشطات المسلمات ينظرنَ إلى الناشطات العلمانيّات نظرة استهجان وازدراء، حيث يعتبرن أن فكر الناشطات العلمانيّات يؤدّي إلى الانحلال بحجّة تحرير المرأة، بينما تنظر الأخريات إلى الناشطات المسلمات نظرة تخلّف وجهل.

4. إن غالبيّة النساء من كلا الاتجاهين العلمانيّ والإسلاميّ مارسنَ النشاطات عن طريق التجربة الميدانيّة، أو تأثّراً بفكر النساء الأخريات، ولم يصلن إلى الفكر النسويّ المنبثق من الكتابات والبحوث النسويّة المتخصّصة؛ لذا تجد كلا الطرفين يقفان خلف المطالبات الإصلاحية في المجال القانونيّ والسياسيّ، وليس اعتماداً على الثورة الفكريّة في التربية لبناء الإنسان قبل بناء المؤسّسات.

5. شعور المسلمات باحتدام الثقافات بين العلمانيّين والمسلمين، وخاصة في البلدان التي يمثّل فيها المسلمون أقليّة مجتمعيّة، ولعلّ أبرز وجه للصراع هو مسألة الحجاب.

6. إن لكلا الخطابين عناصر نسويّة مؤثّرة، وإن اختلفا من حيث الفكر، ففي تاريخ الغرب القديم نجد فكتوريا ملكة بريطانيا العظمى، وفي تاريخ الشرق القديم نجد زنوبيا، ملكة تدمر، قد سبقتها بقرون وغيرهنّ، أمّا في التاريخ الحديث، فهناك نساء من الغرب تبوّأن مناصب أمميّةً من أمثال: ألين حونسون سيرليف «ماما ألين» رئيسة ليبريا في العام 2006، بينما زخر التاريخ الحديث بنسوة لهنّ بصمتهنّ في المنطقة الإسلاميّة من أمثال الشهيدة آمنة الصدر، رائدة النهضة النسويّة المسلمة في العراق، تلك السيّدة المتّزنة التي كتبت في قضايا المرأة بقدر ما أُتيح لها من سنين عمرها، كان قد قدّمها للمجتمع شقيقها المرجع الدينيّ السيّد محمّد باقر الصدر، وأثّر فيها، فكتبت في قضايا المرأة وأدوارها في المجتمع وعلاقتها مع الرجل (الأب والزوج والأخ والابن)، وذلك في مجلة الأضواء ومجلة الإيمان اللتان كانتا تصدران في النجف الأشرف، فكانت الرائدة الأولى في الكتابة والتأليف، ولها نشاطات في التدريس وإقامة الندوات والحلقات الدراسيّة للنساء لغرض التوعية والإجابة عن الأسئلة الفقهيّة في أمور النساء وحلّ مشاكلهنّ الاجتماعيّة، فضلاً عن إشرافها على مدارس البنات في محافظة

النجف الأشرف وفي مدينة الكاظميّة المقدّسة، كان الهدف الأساسيّ من هذه المدارس هو التنشئة الدينيّة لبناتنا لمواجهة الثقافة المادّيّة التي تدعو إلى التحلّل والتردّي الأخلاقيّ، وضعت نصب عينها عند الكتابة في قضايا المرأة ودورها في المجتمع أو التدريس لطالباتها قول الإمام الصادق عليه السلام «المرأة الصالحة خير من ألف رجل»، ففي قناعة السيّدة آمنة الصدر أنّ المرأة لم تُخلق ليملكها الآخر، بل خُلقت ليتمّ ويكتمل بها الآخر، ولو قُدّر لهذه السيّدة البقاء إلى زماننا هذا، لكتبت أروع الأدبيّات في حقوق المرأة المسلمة، ولأصبحت من أهمّ روّاد النهضويّة النسائيّة في العالم الإسلاميّ [1].

يتّفق الخطابان بأن للمعاهدات والاتفاقيّات الدوليّة والقرارات والبيانات الأمميّة دوراً في تحقيق تقدّم كبير في قضايا النوع الاجتماعيّ لصالح المرأة.

وفي ظلّ وجود هذه المشتركات بين الخطابين يبرز السؤال الآتي: لماذا لم تكن هناك فلسفة فكريّة نسويّة تعضد الخطاب الإسلاميّ إزاء خطاب المدارس العلمانيّة؟

الإجابة على التساؤل أعلاه يتطلّب منّا ذكر بعض التحدّيات التي واجهت الدول الإسلاميّة، لاسيما العربيّة منها التي ننتمي إليها والتي يمكن أن نشير إليها باختصار في الآتي:

1. انشغال المنطقة العربيّة التي تمثّل حاضنة الإسلام الأول بمقاومة الاستعمار، ويساهم في أنشطتها العسكريّة والسياسيّة كلّ أفراد المجتمع، نساءً ورجالاً، فكانت الأفكار السائدة لمقاومة المحتل هي الأيديولوجيّة الإسلاميّة ووحدة الإسلام هي الهدف، ثم أصبحت الوحدة العربيّة هي الهدف من خلال انتشار الأيديولوجيّة القوميّة، ثمّ باتت الوحدة الوطنيّة هي الهدف بعد تقسيم المنطقة إلى دويلات وشعوب، فانشغال العالم العربيّ بمواجهة فتن التقسيم والاستعمار، أغفله عن قضايا المرأة ككيان مستقلّ عن بقيّة قطاعات المجتمع، بل ككيان مكمّل لبقيّة القطاعات في تحقيق الهدف المنشود، ألا

[1]- كلمات ألقيَت من قبل طالبات السيّدة آمنه الصدر، وكذلك بنات وحفيدات الشهداء من طلبة السيد الشهيد محمد باقر الصدر، نذكر منهن حوراء يحيى عارف البصري، وكوثر عامر الكفيشيّ، وزينب السلطانيّ، مهرجان (عطاء الشهادة) بتاريخ 2019/4/4. وللمزيد في رؤية السيدة آمنة الصدر حول قضايا المرأة وأدوارها في المجتمع ينظر: جعفر حسين مزار، **عذراء العقيدة والمبدأ الشهيدة بنت الهدى**، لبنان، 1985، 33-181.

وهو الاستقلال، ثم بدأت الأيديولوجيّة الوطنيّة تتراجع أمام الهويّة الطائفيّة والمذهبيّة، وارتفعت راية الإثنيّات العرقيّة داخل الدولة الواحدة على حساب الاهتمام بقضايا المرأة وعلاقتها بالرجل، بمعنى الاهتمام بقضايا النوع الاجتماعيّ [1].

2. بعد الاستقلال الوطنيّ، بدأت قضيّة أخرى تطفو على السطح السياسيّ، وهي الصراع بين العرب وإسرائيل تارّة، وبين العرب أنفسهم تارّة أخرى بسبب مشاكل وضعها الاستعمار نفسه، فضلاً عن إرهاصات داخليّة كإخفاقات عسكريّة، وأزمات ماليّة، وهيمنة خارجيّة، وديون متراكمة، وعدم استقرار سياسيّ، ونزاعات محليّة مسلّحة، وضرب الإرهاب، تلك الأحوال التي عزّزت الانشغال عن وضع نظم اجتماعيّة تحدّ من وضع المرأة المتدهور، رغم الجهود النسويّة التي قادت إلى كتابة دساتير فيها بعض من الحقوق للمرأة، وصدرت بعض التشريعات الخجولة التي أدخلت المرأة في نفقة التأويل وفكّ الطلاسم في مجتمع شكّلت هي نصفه[2].

3. لا ينكر الخطاب الإسلاميّ الحاليّ تبعيّته للخطاب الغربيّ في مجالات شتّى، ومنها مجال (النوع الاجتماعيّ)، ويعزوا الباحثون ذلك إلى جملة أسباب استشفتها الباحثة من عملها في مجال قضايا المرأة منذ عام 2003 إلى الآتي:

- عدم وجود خطاب إسلاميّ نسويّ مكتوب بأيدٍ نسويّة يستطيع عرض قضايا المرأة بطريقة علميّة عقليّة منصفة إلا ما ندر، وهذه الندرة فشلت في تسويقه.

- عدم الاطلاع على ما كُتب بأقلام المفكّرين والباحثين ورجال الدين حول قضايا المرأة، فظلّت كتاباتهم حبيسة الرفوف.

- الفشل في تسويق الفكر النسوي الإسلاميّ وترويجه في وسائل الإعلام.

- ضعف خبرة النساء المسلمات في المشاركة في النشاطات الدوليّة.

[1]- للمزيد حول هذا الموضوع ينظر: بشرى حسين صالح الزوينيّ، محاضرات ألقيت على طلبة المرحلة الثانية للعام الدراسّي 2019 ضمن مادّة نظم الحكم في البلدان العربيّة في كلّيّة القانون والعلوم السياسيّة بتاريخ 2019/2/7.

[2]- بشرى حسين صالح الزويني، محاضرات أُلقيت على طلبة المرحلة الثانية للعام الدراسي 2019 في كلّيّة القانون والعلوم السياسيّة بتاريخ 2019/2/15.

- نجاح الفكر العلمانيّ في تشويه الموروث التاريخيّ الإسلاميّ إلى حدّ كبير، بل وتسخيفه ورفضه وعدم التعويل عليه من أجل الحاضر أو المستقبل، فغَيّبت المرأة المسلمة عن بالها صورة النساء المسلمات كنماذج قدوة، واستسلمت لتقلّبات الفكر العلمانيّ لقضايا النوع الاجتماعيّ.

4. تنازل المفكّرين الإسلاميّين في أغلبهم لصالح الهجمة الفكريّة الغربيّة ذات الطبيعة العلمانيّة، وتسليمهم بالشبهات التي أثارتها تلك الهجمة إزاء الحركات المتطرّفة التي استندت إلى رؤية وفهم خاصّين للشريعة الإسلاميّة، وهي الحركات التي قادت لاحقاً لنشوء التنظيمات السلفيّة والإرهابيّة المتطرّفة، انتهاءً بتنظيم (داعش) الإرهابيّ وما تمخّض عنه لاحقاً من حركات متطرّفة؛ اذ لم يتمّ القضاء على الفكر المتطرّف، فكان لتلك الممارسات الوحشيّة لتلك التنظيمات تجاه المجتمع عموماً والمرأة خصوصاً تأثير كبير على الكتّاب والمفكّرين الذين اتخذوا تلك الممارسات مبرراً لمهاجمة الفكر الإسلاميّ وتبنّي الخطاب الآخر [1].

5. دور الإعلام في إبراز الصورة النمطيّة للمرأة المسلمة، فبدت وكأنها امرأة مستلبة الحقوق، منكسرة أو فقيرة، أو بصورة العاشقة الساذجة، أو صورة المرأة المتمرّدة او المتعصّبة او المتسلّطة، وخاصة في مجال الأعمال الدراميّة العربيّة تحت عناوين تبرز الصفات السلبيّة.[2]

هل التحدّيات المذكورة تبرر عدم تقديم فكر نسويّ مسلم مقنع وعصريّ؟

ترى الباحثة بحسب خبرتها في مجال قضايا المرأة والنوع الاجتماعيّ بأن تأسيس فكر نسويّ مسلم ليس مستحيلاً من جهة، ولكنه من جهة أخرى ليس ممكناً دون مقوّمات، فالمرأة

---

[1]- بشرى حسين صالح الزوينيّ، **المرأة العراقيّة بين احتلال الموصل وتحريرها** بحث مشارك في المؤتمر العلميّ السنويّ الأوّل الموسوم (المرأة العراقيّة تجليّات الحاضر وتطلّعات المستقبل) الذي عقده مركز دراسات المرأة في جامعة بغداد بتاريخ 2019/3/6 على قاعة الحرّيّة في كلّيّة العلوم السياسيّة لجامعة بغداد. وكذلك: سعاد زايد العريميّ، **النسويّة العربيّة: إمكانيّات ومعوقات:** دراسة تحليليّة لواقع الحركة النسائيّة في الركن العربيّ، دراسة في كتاب **النسويّة العربيّة رؤية نقديّة**، مصدر سبق ذكره، ص 74-77.

[2]- فوزية عبدالله ابو خالد، **النساء والابداع:** المبدعة العربيّة بين مخالفة الصورة النمطية للمرأة في الذاكرة الجماعيّة وتفكيك الخطاب السائد، دراسة في كتاب **النسويّة العربيّة رؤية نقديّة**، مصدر سبق ذكره، ص 87 -100.

المسلمة تعيش في حالة بحث منهِك عن رؤى إسلاميّة بعيون نسويّة تحرق فيه المدوّنات القديمة، وتبحث فيه عن رؤى إسلاميّة جديدة، ولا تستطيع فعل ذلك وحدها، وهذا الهدف لا يتحقّق إلّا بتوظيف جهد الدولة مع جهد المؤسّسات الدينيّة وعموم المجتمع.

المطلب الثاني: أوجه الاختلاف بين الخطابين العلمانيّ والإسلاميّ حول النوع الاجتماعيّ.

يمكن تناول الاختلافات مختصراً بالشكل الآتي [1]:

1. أن الخطاب الإسلاميّ ينظر لدور المرأة في الحياة العامة على أنه دور تكامليّ مع الرجل، ويضمن لها حقوقها السياسيّة والاقتصاديّة والاجتماعيّة والثقافيّة، ويبرّر أصحاب هذا الخطاب رؤيتهم بأن هذه الحقوق لا تتعارض مع الشريعة الإسلاميّة، بل أن الشريعة هي أوّل من نادى بها - على الأقل في المناطق التي انتشر فيها الاسلام-، متّخذين من نساء صدر الإسلام أمثلة على هذه الأدوار، وإن حدث خلل في العلاقة فإنّ مردّه ليس إلى النظريّة الإسلاميّة، وإنّما مردّه للتطبيق الخاطئ. أمّا أتباع الخطاب العلمانيّ، باختلاف الأيديولوجيّات المتّبعة، فيركّزون على أنّ التمايز للنوع الاجتماعيّ مردّه إلى أنّ دور الرجل هو دور سلطويّ بدءاً من الأسرة وانتهاءً بسلطة الحكم، ولم تستطع القوانين معالجة هذا الخلل في الأدوار مما تحتم أن تكون علاقة الرجل بالمرأة علاقة صراع لا تعاون، وهذا أدّى إلى بروز أصوات نسويّة متطرّفة في الحقوق ومتطرّفة في الواجبات على الرجل.

2. إن نقطة البداية لتصحيح التمايز في النوع الاجتماعيّ في الخطاب الإسلاميّ يتمّ من خلال الرجوع إلى الله وإزالة الشوائب عن الفكر الإسلاميّ التي علقت به نتيجة موروثات تاريخيّة، وإعادة قراءة النصوص بعيداً عن العقليّة الذكوريّة وقريبة من العقليّة الموضوعيّة، أمّا نقطة البداية لتصحيح التمايز في النوع الاجتماعيّ في الخطاب العلمانيّ فتكمن في تغيير ثقافات الشعوب وإبعاد كلّ من يسهم في تحقيق التمايز بما

[1]- نور الضحى وانيكا رابو، **تنظيم النساء الجماعات النسائيّة الرسميّة وغير الرسميّة في الشرق الأوسط**، ط 1 المدى، 2001، ص 32-40. وصباح عباس، **المرأة في عصر التحوّلات الساخنة**، المملكة العربيّة، مركز البيت السعيد، السعوديّة، 2004، ص 41-98. وميرفت حاتم، **ماذا تريد النساء؟ نحو خريطة نقديّة للاتجاهات المستقبليّة النسويّة العربيّة**، دراسة في كتاب النسويّة العربيّة رؤية نقديّة، مصدر سبق ذكره، ص 111- 114.

فيها الدين، سواء أكان سماويّاً أم وضعيّاً واعتبار الديمقراطيّة بكلّ آليّاتها هي الحلّ لمعالجة مشاكل النوع الاجتماعيّ.

3. إن الناشطات الإسلاميّات يتبنّين رأياً مفاده أنّ المجتمع يقوم على المرأة والرجل مع رفض فكرة اعتبار حرّيّة المرأة هي منطلق تغيير الشعوب، وهو الشعار الذي تتبنّاه النساء العلمانيّات لتحرير النساء من كلّ القيود الاجتماعيّة والواجبات تجاه الأسرة والمجتمع.

4. إن الدين عند النساء الإسلاميّات ليس مصدر الاضطهاد كما تعتقد النسوة العلمانيّات، ودليلهنّ على ذلك هو استمرار اضطهاد المرأة الغربيّة التي تحلّلت من النظم الدينيّة المسيحيّة واليهوديّة، بل وأصبحت ملحدة أو لا دينيّة، إلا أنّ الاضطهاد لازال قائماً في مجتمعاتهنّ وإلى الآن لم تحلّ مشكلة المساواة بين الجنسين، ولم تصل المرأة الغربيّة بعد تحرّرها من الدين للمستوى الذي تطمح إليه من المساواة النوعيّة.

5. يعتقد الفكر الغربيّ أن المرأة المسلمة ضحيّة الدين وسلطة الرجل مما فرض عليه العزلة عن العالم، في حين أنّ الفكر الإسلاميّ يؤمن بأنّ الإسلام جاء بحقوق لم تستطع القوانين الوضعيّة استنباطها.

أمام هذا الاتفاق والاختلاف بين الفكرين لمن الغلبة ولماذا؟

للإجابة على التساؤل لا بدّ من تبيان حقيقة مفادها أنّ الخطاب العلمانيّ قد هيمن على البيانات الأمميّة والاتفاقيّات الدوليّة وقرارات مجلس الأمن، بل وترأست الناشطات العلمانيّات في مجال حقوق المرأة مناصب تراتبيّة على المنظّمات الدوليّة من حيث أهمّيّتها، ومنها:

1. **لجنة وضع المرأة**: وهي لجنة فنّيّة تأسّست عام 1946 تابعة للمجلس الاقتصاديّ والاجتماعيّ للأمم المتّحدة، وهي الهيئة المخصّصة حصراً لصنع السياسة العالميّة فيما يتعلق بالمساواة ما بين الجنسين والنهوض بالمرأة في المجال السياسيّ والاقتصاديّ

والمدنيّ والاجتماعيّ والتعليميّ، أعضاؤها الأصليون من أستراليا وبيلاروسيا والصين وكوستاريكا والدنمارك وفرنسا وجواتيمالا والهند والمكسيك وسوريا وتركيا وروسيا وبريطانيا وفنزويلا، تتابع على رئاستها نساء من هذه الدول، وفي كلّ عام يجتمع ممثلو الدول الأعضاء في المقر الرئيس للأمم المتّحدة في مدينة نيويورك لتقويم التقدّم في مجال المساواة ما بين الجنسين وتحديد التحدّيات، ووضع معايير عالميّة، ووضع سياسات ملموسة لتعزيز المساواة ما بين الجنسين، وتمكين المرأة في جميع أنحاء العالم متخرّجات من هذه اللجنة هي استنتاجات متفق عليها حول المواضيع ذات الأولويّة التي يتمّ تحديدها لكلّ عام، تحتوي كذلك على تقويم للتقدّم، وكذلك التحدّيات والثغرات، وتضع مجموعة من التوصيات للحكومات والمؤسّسات والفاعلين في المجتمع المدنيّ لتنفيذها على المستويات الدوليّة والوطنيّة. ثم تكتب التقرير السنويّ للجنة إلى المجلس الاقتصاديّ والاجتماعيّ ليتمّ اعتماده.[1]

2. **هيئة الأمم المتحدة للمرأة:** هو كيان تابع لهيئة الأمم المتّحدة معنيّة بالمساواة بين الجنسين وتمكين المرأة. أنشأت بموجب قرار الجمعيّة العامّة (289/A/RES/64 في تموز/2010، ضمّت الهيئة بذلك كلّاً من مكتب المستشارة الخاصّة للقضايا الجنسانيّة والنهوض بالمرأة وشعبة النهوض بالمرأة في الأمانة العامّة وصندوق الأمم المتّحدة الإنمائيّ للمرأة ومعهد الأمم المتّحدة الدوليّ للبحث والتدريب من أجل النهوض بالمرأة وأُنشئ مجلس تنفيذيّ جديد بوصفه مجلساً لإدارة الهيئة يقدّم الدعم الحكوميّ الدوليّ للأنشطة التنفيذيّة التي تضطلع بها ويشرف عليها، تعدّ رئيسة تشيلي السابقة، ميشال باشيلي، أوّل مدير تنفيذيّ لها، أمّا المدير الحاليّ وهي الثانية، فهي الأفريقيّة الجنوبيّة، «فومزيل ملامبو» نغوكا على أن تُناط بها مهمّة دعم الهيئات الحكوميّة الدوليّة في صياغتها للسياسات والمعايير والقواعد العالميّة، ومساعدة الدول الأعضاء على تنفيذ هذه المعايير، والاستعداد لتقديم دعم تقنيّ وماليّ ملائم للبلدان التي تطلب ذلك مع إقامة شراكات فعّالة مع المجتمع المدنيّ، ومساءلة منظّمة الأمم

[1]- للمزيد حول لجنة وضع المرأة ينظر صفحتها الرسمية على **الشبكة الدولية**

https//:www.un.org/ar/aboutun/structure/unwomen/csw.shtml.

المتّحدة بشأن التزاماتها في ما يتعلّق بالمساواة بين الجنسين، بما في ذلك الرصد المنظّم للتقدّم المحرز على نطاق المنظومة[1]. فيما ذكر آنفاً نستطيع أن نستشفّ لمن الغلبة؟ أما لماذا؟ فثمّة أسباب عدّة لعلّ أهمّها[2]:

1. أن العالم الحاليّ وفق المفهوم الحديث هو عالم أحاديّ القطبيّة بعد سيطرة الولايات المتحدة الأمريكيّة على عوامل القوّة والنفوذ في العالم وتحمّلها القدر الأكبر من الالتزامات الماليّة لتلك المنظّمات مما مكّنها من الهيمنة عليها.

2. ضعف الخطاب الإسلاميّ في وضع معالجات حقيقيّة لقضايا المرأة مع غلبة الخطاب الإسلاميّ على إبراز جانب الواجبات على المرأة والتطرّق الضعيف إلى الحقوق، جعل الحركات النسويّة تتجه نحو القبول بالخطاب الآخر، لاسيما وأنّ الخطاب العلمانيّ يتطرق إلى الحقوق قبل الواجبات.

3. يفتقر الخطاب الإسلاميّ لاصطلاحات ومفاهيم خاصّة به، بل يعمد إلى استيرادها من الأدبيّات الغربيّة ومعالجتها بما يتلاءم مع الواقع الإسلاميّ، مما يجعله تابعاً لأدبيّات الغرب ومتبنّياً لها ولو ضمنيّاً، تلك المصطلحات التي تحمل ما بين سطورها مخاطر جمّة لا يدركها إلا المتخصّصون بكلّ ما فيها من قراءات خفيّة، فالعناوين معلومة والحواشي مجهولة.

4. في الوقت الذي تتصدّر فيه المتخصّصات بقضايا المرأة في الفكر العلمانيّ لمهام قضايا المرأة، فإنّ أغلب المتصدّرات للعمل النسويّ لسنَ متخصّصات، بل تُمنح لهنّ كوظائف إداريّة، فتكون المتصدّية هنا متأثّرة عن قناعة بالفكر العلمانيّ الغربيّ وتسعى لتقليده، أو شخصيّة غير قادرة على الحفاظ على هويّتها الإسلاميّة نتيجة اللامبالاة، أو جاهلة، أو غير واعية،، أو تكون ذات فكر إسلاميّ عاطفيّ ينبع من عقيدتها الدينيّة، فتكون غير قادرة على الدفاع عن هويّتها الإسلاميّة، وفي كلّ الأحوال مخرجات هذه الأمور هي سيطرة الأفكار الغربيّة والعلمانيّة على الثقافة الإسلاميّة.

[1]- ينظر صفحتها الرسميّة على **الشبكة الدوليّة** على https://www.un.org/ar/aboutun/structure/unwomen/

[2]- عائشة التايب، مصدر سبق ذكره، ص 107-118.

المصادر والمراجع:

1. القرآن الكريم.

2. اميلي أ. حداد وويليام شوينل، **الشخصيّة السياسيّة: الملكة فكتوريا**، والين جونسون سيرليف وميشيال باشلي في كتاب **النسويّة وحقوق المرأة حول العالم**، الكتاب الأوّل: الإرث والأدوار والقضايا، ميشيل أ. بالودي (الاعداد)، وخالد كسوري (ترجمة)، ط 1، المركز القوميّ للترجمة، القاهرة، 2006.

3. أميمة أبو بكر، **اتجاهات وتيارات في البحث النسويّ الإسلاميّ المعاصر**، دراسة في كتاب النسويّة العربيّة رؤية نقديّة،

4. البقشيّ أمل ، **وجع الصدر ومن وراء الصدر** أم جعفر، بلا تاريخ،

5. بيان منظمة التعاون الإسلاميّ في كتابها المرقّم بالعدد 6388 والصادر بتاريخ 7/ اذار /2019 بمناسبة اليوم العالميّ للمرأة في 8/اذار/2019، والمرسل إلى وزارة الخارجيّة العراقيّة إلى دائرة حقوق الإنسان المرقم بالعدد 233 في 14/اذار/2019.

6. الجيزانيّ أحمد ، **الألطاف الناظمة لفقه المرأة المسلمة** طبقاً لفتاوى المرجع الدينيّ الشيخ محمد اليعقوبيّ وفقهاء آخرين، ط 1، دار مرتضى للطباعة والنشر، لبنان، 2011.

7. حاتم ميرفت ، **ماذا تريد النساء؟ نحو خريطة نقديّة للاتجاهات المستقبليّة النسويّة العربيّة**، دراسة في كتاب النسويّة العربيّة رؤية نقديّة، مجموعة باحثين، ط 2، مركز دراسات الوحدة العربيّة، بيروت، 2015.

8. حمادة نجلاء ، **معرفة بالاختلافات: من أجل نسويّة فاعلة**، دراسة في كتاب النسويّة العربيّة، ستيفي جاكسون، مقاربات حول الجندر والجنسانيّة، سلسة ترجمة نسويّة (7)، النسويّة والجنسانيّة، تحرير وتقديم د.هاله كمال وآية سامي، ترجمة عايدة سيف الدولة، مؤسّسة المرأة والذاكرة، مصر، 2016.

9. رودمان لوري وبيتر جليك، **علم النفس الاجتماعيّ للجندر**، كيف تشكّل الهيمنة والحميميّة العلاقات بين النوعين، ترجمة راقية الدويك، مراجعة وتقديم وتعليق محمد الجوهريّ، ط 1، المركز القوميّ للترجمة، القاهرة، 2018.

10. روز غريب، **أضواء على الحركة النسائيّة المعاصرة** (مقالات ودراسات)، معهد الدراسات النسائيّة في العالم العربيّ، ط 1، كلّيّة بيروت الجامعة، لبنان، 1988.

11. السامرائيّ عائشة ، **كوكب في سماء النهرين الشهيدة الأديبة آمنة الصدر** (بنت الهدى)، سليم مطر (تحرير)، خمسة آلآف عام من الأنوثة العراقيّة، موسوعة الهويّة النسويّة في ميزوبوتيميا، ط 1، بيروت: المؤسسة العربيّة للدراسات والنشر، 2005.

12. سعاد زايد العريميّ، **النسويّة العربيّة: إمكانيّات ومعوّقات**: دراسة تحليليّة لواقع الحركة النسائيّة في

الوطن العربيّ، دراسة في كتاب النسويّة العربيّة رؤية نقديّة، مجموعة باحثين، ط 2، مركز دراسات الوحدة العربيّة، بيروت، 2015.

13. شاكر كمال مصطفى (ترتيب)، **مختصر تفسير الميزان للعلامة الطباطبائي**، ط 3، طليعة النور، ايران، 1426 هـ.

14. شبر عبدالله ، **تفسير القرآن الكريم**، ط 1، دار إحياء التراث العربيّ، بيروت، 2007

15. صالح الزويني بشرى حسين ، **المرأة العراقيّة بين احتلال الموصل وتحريرها** بحث مشارك في المؤتمر العلميّ السنويّ الأول الموسوم (المرأة العراقيّة تجلّيات الحاضر وتطلّعات المستقبل) الذي عقده مركز دراسات المرأة في جامعة بغداد بتاريخ 2019/3/6 على قاعة الحرّيّة في كلية العلوم السياسيّة لجامعة بغداد.

16. صالح الزوينيّ، بشرى حسين ، **دور المؤتمرات الدوليّة في تحقيق التنمية السياسيّة للمرأة العراقيّة** بحث مشارك في المؤتمر العلميّ الثاني للعلوم الاجتماعيّة والتربويّة (ريس) تحت عنوان نحو رؤية تكامليّة برعاية عدة جامعات تركية منها جامعة 17 أيلول باندرما الحكوميّة، نُشر في مجلة العلوم الاجتماعيّة والتربويّة (ريس) العدد 83 المجلد 01، 2019/3/15

17. صالح الزوينيّ، بشرى حسين ، محاضرات أُلقيت على طلبة المرحلة الثانية للعام الدراسي 2019 ضمن مادّة نظم الحكم في البلدان العربيّة في كلّيّة القانون والعلوم السياسيّة بتاريخ 2019/2/7.

18. صالح الزوينيّ، بشرى حسين، محاضرات أُلقيت على طلبة المرحلة الثانية للعام الدراسيّ 2019 في كلّيّة القانون والعلوم السياسيّة بتاريخ 2019/2/15

19. الصدة هدى ، **دراسات النوع في العالم العربيّ**: تأمّلات وتساؤلات عن تحدّيات الخطابات والموقع والتاريخ، دراسة في كتاب النسويّة العربيّة رؤية نقدية، مجموعة باحثين، ط 2، مركز دراسات الوحدة العربيّة، بيروت، 2015.

20. الصيخان رياض محسن ، **المرأة والولاية العامة بين الفقه الإسلاميّ والقوانين العربيّة**، ط 1، مدارك ابداع، لبنان،2011.

21. عائشة التايب، **النوع وعلم اجتماع العمل والمؤسسة**، منظّمة المرأة العربيّة، القاهرة، ط 1، 2011.

22. عباس صباح ، المرأة في عصر التحوّلات الساخنة، المملكة العربيّة، مركز البيت السعيد، السعوديّة، 2004،

23. عبّود حُسن ، وجود المنهج النسويّ للتفسير القرآنيّ: عائشة عبدالرحمن وآمنة ودود محسن، دراسة ضمن كتاب النسويّة العربيّة رؤية نقديّة، مجموعة باحثين، ط 2، مركز دراسات الوحدة العربيّة، بيروت، 2015.

24. عيسى نهوند القادري ، **طرائق البحث وتلمّس الفكر النسويّ**، دراسة في كتاب النسويّة العربيّة رؤية نقديّة، مجموعة باحثين، ط 2، مركز دراسات الوحدة العربيّة، بيروت، 2015.

25. فضل محمد حسين ، **دنيا المرأة**، سهام حمية (جوار) ومنى بليبل (إعداد)، ط 4، دار الملاك للطباعة والنشر، 1996.

26. فوزية عبدالله أبو خالد، **النساء والإبداع:** المبدعة العربيّة بين مخالفة الصورة النمطيّة للمرأة في الذاكرة الجماعيّة وتفكيك الخطاب السائد، دراسة في كتاب النسويّة العربيّة رؤية نقديّة، مجموعة باحثين، ط 2، مركز دراسات الوحدة العربيّة، بيروت، 2015.

27. قرامي أمل ، **النسويّة الإسلاميّة:** حركة نسويّة جديدة أم استراتيجيّة نسائيّة لنيل الحقوق، دراسة في كتاب (النسويّة العربيّة رؤية نقديّة) مجموعة باحثين،

28. كامل السيد مصطفى ورشا منصور، **النوع الاجتماعيّ وأبعاد تمكين المرأة في الوطن العربيّ**، ط 1، مجموعة باحثين، رويدا المعايطة (تحرير)، ط 1، القاهرة، 2010.

29. الكردستانيّ مثنى أمين وكاميليا حلمي محمد، **الجندر المنشأ. الأثر**، عمان: جمعيّة العفاف الخيريّة، 2004.

30. كورنل دروسلا ، **نشأة مفهوم الجنس ومحنته في الولايات المتحدة**، دراسة ضمن كتاب **مفاهيم عالميّة: التذكير والتأنيث** (الجندر) من أجل حوار بين الثقافات، ترجمة أنطوان أبو زيد، ط 1، الدار البيضاء، المغرب: المركز الثقافيّ العربيّ، 2005.

31. ماربي هازل ، **النسويّة السوداء والعالم**، دراسة في كتاب، النسويّة العربيّة رؤية نقديّة، مجموعة باحثين، ط 2، مركز دراسات الوحدة العربيّة، بيروت، 2015.

32. المحمداويّ سناء حسن ، **أقوال في المرأة بين التحريف والتأويل**، دار المحجّة البيضاء، لبنان، 2014

33. مزار جعفر حسين ، عذراء العقيدة والمبدأ الشهيدة بنت الهدى، لبنان، 1985

34. مطهري مرتضى ، **حقوق المرأة في النظام الإسلاميّ**، دار التعاون للمطبوعات، لبنان، 2005.

35. المعايطة رويدا (تحرير)، **النوع الاجتماعيّ وأبعاد تمكين المرأة في الوطن العربيّ**، مجموعة، منظّمة المرأة العربيّة، مصر، 2010.

36. المقدسيّ جين سعيد ، **حقوق المرأة ولغة الحركات النسائيّة العربيّة**، دراسة في كتاب (**النسويّة العربيّة رؤية نقديّة**) مجموعة باحثين، ط 2، مركز دراسات الوحدة العربيّة، بيروت، 2015.

37. **مهرجات (عطاء الشهادة)** أقيم على قاعة بنت الهدى في مؤسّسة الأبرار في منطقة الكرادة في محافظة بغداد بتاريخ 2019/4/4 وألقيت فيه الكلمات من قبل طالبات السيدة آمنه الصدر وكذلك بنات

وحفيدات الشهداء من طلبة السيد الشهيد محمد باقر الصدر نذكر منهن حوراء يحيى عارف البصري وكوثر عامر الكفيشي وزينب السلطاني، مؤسسة الأبرار الثقافيّة.

38. نور الضحى وانيكا رابو، **تنظيم النساء الجماعات النسائيّة الرسميّة وغير الرسميّة في الشرق الأوسط**، ط 1 المدى، 2001.

39. الهامليّ، علي عبيد، «**خلف السراب**»، موقع البيان، 02 فبراير 2015، المشاهدة 2019/06/19 من:

40. واعظي أحمد ، **المجتمع الدينيّ والمدني**، حيدر حب الله (ترجمة) ط 1، دار الهادي للطباعة والنشر، لبنان، 2001.

41. ولدهام ليندا ، الجنس، **السلالة والموطن الأصليّ**، غداة التمييز العنصريّ، دراسة ضمن كتاب مفاهيم عالميّة: التذكير والتأنيث (الجندر) من أجل حوار بين الثقافات.

42. 1.2301547-02-02-albayan.ae/opinions/articles/2015

34. عمرو أحمد ، **النسويّة من الراديكاليّة حتى الإسلاميّة قراءة في المنطلقات الفكريّة**، ص 143-145، منشور على الموقع https://ar.islamway.net/book/5697 تاريخ الدخول للموقع 2019/3/1 الساعة التاسعة مساءً.

44. أسماء أحمد محمد، **الأمومة في الإسلام**، مقال منشور على موقع الشبكة الدوليّة /www.mosoah.com people-and-society/religion-and-spirituality/motherhood-in-islam

مفهوم الجندر دراسة في معناه، ودلالاته، وجذوره، وتياراته الفكريّة

خضر إ. حيدر[1]

مقدِّمة

إذا كانت المفاهيم التي أنتجتها الحداثة على مدى خمسة قرونٍ قد استهلكت مساحةً واسعةً جداً من الجدل، فإن مفهوم «الجندر» قد تجاوز نظرائه في عالم المفاهيم من الاهتمام والدرس، وما ذاك إلا لتعدّد تعريفاته والغموض الذي يرافق تنظيراته الاصطلاحية من دون أن يتوصّل الباحثون إلى تقديم تعريفٍ جامعٍ له.

في هذا البحث الذي أعدّه الباحث خضر إ. حيدر، محاولة للإحاطة بأبرز العناصر المكوِّنة لمفهوم «الجندر» سواءً لجهة نشأة المصطلح، وتعدّديّته، أو لجهة التيارات الفكرية التي تفرّعت عنه.

احتلّ مصطلح «الجندر» أو «الجنوسة» مساحةً واسعةً في تاريخ الغرب الحديث والقديم. حتى إن عددًا من المؤرخين وعلماء الأنثروبولوجيا يردون ولادته إلى المراحل الأولى للحضارتين اليونانية والرومانية. إلا أن بروز هذا المصطلح في الأزمنة الحديثة ترافق مع ولادة الحداثة التي

[1]- كاتب وباحثٌ في الإعلام المعاصر – لبنان.

بدأت مسارها مع نهايات القرون الوسطى، ثم تطوّرت مع عصر النهضة والثورة الصناعية في أوروبا. أما في الحقبة المعاصرة فقد قطعت النقاشات حول قضية «الجندر» وحقوق المرأة أشواطًا متقدمةً. فإلى جانب المنظمات النسوية الحقوقية والبيئية نشأت تياراتٌ اجتماعيةٌ وسياسيةٌ في أوروبا لتنخرط في شبكات الضغط على الحكومات والمنظمات الدولية إلى درجةٍ تحولت فيها المسألة النسوية إلى قضية لها تأثيراتٌ جديةٌ على نطاقٍ عالميٍّ. غير أن هذه التأثيرات لم تتوقّف عند شعارات الدفاع عن حقوق المرأة، وإنما وصلت في كثيرٍ من الأحيان إلى إصدار تشريعاتٍ حكوميةٍ أسهمت في زعزعة أنظمة القيم الأخلاقية والاجتماعية والدينية كقوانين إباحة المثلية وسواها.

في هذا البحث من عالم المفاهيم نسلط الأضواء على معاني ودلالات المصطلح وتاريخ نشأته والتيارات التي ساهمت في ولادته في المجتمعات الغربية الحديثة.

مصطلح متنوِّع التعريفات

إذا كانت الجنوسة،[1] على مستوى الاشتقاق اللغوي، في اللغات اللاتينية، قد ارتبطت باللسانيات، والنحو، ونظرية الأجناس الأدبية والإثنولوجية والأنتروبولوجية، فإن الجندر[2] قد ارتبط بالعلوم الاجتماعية والإنسانية بصفةٍ خاصةٍ. ويعني هذا أن الجندر

«مفهومٌ تمحورت حوله الدراسات النسائية في كافة المجالات: السياسية، والاجتماعية، والاقتصادية، والبيولوجية الطبية، والنفسية، والعلوم الطبيعية، والقانونية، والدينية، والتعليمية، والأدبية، والفنية، وفضاءات العمل، والتوظيف، والاتصال، والإعلام، والتراجم، والسير الذاتية؛ ما جعله حقلاً علميًّا ثريًّا لبرامجَ ودراساتٍ تخصصيةٍ بدأت تنشط في الكليات والجامعات الغربية. ولعل المحرك الأساسي لمثل هذه الدراسات هو الدعوة التحررية التي تبنتها الحركات النسائية في تركيزها على مفهوم الجنوسة كعاملٍ تحليليٍّ يكشف الفرضيات المتحيزة المسبقة في فكر الثقافة عمومًا، والغربية خصوصًا.»[3]

[1]- Genre

[2]- Gender

[3]- سعد البازعي وميجان الرويلي: **دليل الناقد الأدبي**، المركز الثقافي العربي، بيروت، لبنان، الطبعة الثانية، سنة 2000م، ص:149.

بدأ مصطلح الجندر في مرحلته الحديثة في أميركا، لكن كلمة تنحدر من أصل لاتيني (Genus)، ومن لفظة (Gendre) الفرنسية القديمة. أما معناها فيدل على النمط، والمقولة، والصنف، والجنس، والنوع، والفصل بين الذكورة والأنوثة. بيد أن المرادف الحقيقي لكلمة (Gender) هو النوع الاجتماعي، أو الدور الاجتماعي. ويعني هذا أن الجندر هو في مختلف اشتقاقاته اللغوية، على المدلول اللساني والنحوي في أثناء التصريف (المذكر والمؤنث[1])، أو يشير إلى الضمائر الثلاثة (هو/هي/ المحايد)، أو مجموعة من الضمائر التي تتجاوز الثلاثة إلى العشرين نوعا في لغاتٍ أخرى. ولكن مع بروز تيارات الحداثة انتقل مفهوم الجنس إلى مفهوم النوع، فاستخدم في حقل السوسيولوجيا لأول مرةٍ في السبعينيات من القرن الماضي. ويرى الباحثون في هذا الميدان أنه إذا كانت «الجنوسة اللغوية النحوية مجرد بناءٍ أو تركيبة عرفية تقتضيها خصائص اللغة، فإن التمييز النوعي الجنسي (البيولوجي) بين الذكر والأنثى هو تمييزٌ تركيبيٌّ مؤسساتيٌّ ثقافيٌّ، وليس خاصيّةً بيولوجيّةً طبيعيةً. ولهذا تصبح الجبرية البيولوجية مجرد إسقاطٍ ثقافيٍّ لا علةَ طبيعيةً لها في التكوين البشري نفسه. كما أن الجنوسة اللغوية النحوية ليست بنيةً ضديةً، بل تتسع إلى تشعباتٍ متساويةٍ لا تملي قيمًا هرميةً. من هذه الخصائص سعت الدراسات النسائية لدحض دعوى هرمية العلاقة بين الذكر والأنثى التي اصطنعتها وأرستها الثقافة لكي تعطي الرجل قيمةً لا تعتمد على غير تكوينه البيولوجي، أما المرأة، فتتدنى على السلم الهرمي لا لسببٍ سوى تكوينها الطبيعي»[2].

وفي معظم الأحوال يعتبر الجندر، أو الجنوسة، الآن أحد المصطلحات الأكثر تعقيداً، والأكثر شيوعاً في المجتمعات المتحدثة باللغة الإنكليزية. وهي كلمة تبرز على نحوٍ غيرِ متوقَّعٍ في كلِّ مكانٍ. ومع أن استعمالاتها تبدو متغيرةً دوماً، بل إنها دائمًا في حالة تقدم، وتنتج كميةً كبيرةً من الأوهام والمعاني، بل غالبًا ما تكون مدهشةً في البيئات الطلابية والشبابية وخصوصًا البيئات النسائية. يتحدث أغلب علماء الاجتماع في الغرب بشيءٍ من الريبة عندما يخوضون في تفصيل معنى هذا المصطلح ودوره. واللاَّفت أن هؤلاء وبسبب شكوكهم يتساءلون عما إذا

[1]- masculine et feminine

[2]- سعد البازعي وميجان الرويلي: **دليل الناقد الأدبي**، المركز الثقافي العربي، بيروت، لبنان، الطبعة الثانية، سنة 2000م. ص 151.

كانت طروحاتهم عن أدوار الجنوسة،[1] غير متحيزة جنوسياً [لأحد الجنسين][2]. هناك بالطبع معلوماتٌ إضافيةٌ عن هذه الموضوعات والموضوعات المتصلة بها في قسم دراسات الجنوسة[3] سريع الاتساع/ في الجامعات والمعاهد الغربية. لكن هذه الوفرة اللغوية الغنية مشوشةٌ بما يكفي، مع أن كثيراً من هذه المصطلحات الجديدة تدل على اتجاهاتٍ متعارضةٍ بحدةٍ. فالدور الجنوسي، على سبيل المثال، يوحي بشيءٍ من الحصرية والتقييد.

تضارب الآراء حول المصطلح

يعتبر **جون ستيوارت مل**[4] (1806– 1883)، أحد أبرز منظري الفلسفة النسوية، وخلاصة رأيه في هذا المجال «أن الكائن البشري لم يعد في عصر الليبرالية يولد مقيدًا بأغلال موقعه الاجتماعي، بل يولد حُرًّا ويستخدم ملكاته والفرص المتاحة لتحقيق المصير الذي يفضله، ومن الممكن منطقيًّا أن يحاول أيّ شخصٍ الوصول إلى أيّ مركزٍ في المجتمع[5].

تجدر الإشارة إلى أن مصطلح «فيمينزم»[6] الذي يترجم إلى «النسوية» أو «النسوانية» أو «الأنثوية»، وهي ترجمةٌ حرفيةٌ لا تفصح عن أيِّ مفهومٍ كامنٍ وراء المصطلح كما يقول المفكر المصري عبد الوهاب المسيري. يضيف أنه قد يكون من المفيد أن نحاول تحديد البعد الكلي والنهائي لهذا المصطلح حتى ندرك معناه المركب والحقيقي. ولإنجاز هذا لا بد أن نضع المصطلح في سياقٍ أوسعَ، ألا وهو ما نسميه «نظرية الحقوق الجديدة». فكثيرٌ من الحركات التحررية في الغرب في عصر ما بعد الحداثة «عصر سيادة الأشياء وإنكار المركز والمقدرة على التجاوز وسقوط كل الثوابت والكليات في قبضة الصيرورة» تختلف تماماً عن الحركات التحررية القديمة التي تصدر عن الرؤية الإنسانية (الهيومانية) المتمركزة حول الإنسان[7].

---

[1]- gender roles

[2]- gender-biased

[3]- gender studies

[4]- J. S. mill

[5]- د. عطيات أبو السعود، نيتشه والنزعة الإنسانية، **مجلة فصول**، العدد 65 عام 2002م – صـ37.

[6]- Feminism

[7]- عبد الوهاب المسيري، **قضية المرأة بين التحرير والتمركز حول الأنثى**، دار نهضة مصر، القاهرة، 2010 ، ص 14.

تبيّن الأمثلة المقتضبة، أن مفهوم الجندر هو موضع خلافٍ كبيرٍ ولا يمكن الاستغناء عنه في الوقت نفسه. إلا أنه مصدرُ عدمِ استقرارٍ أكثرَ مما هو موضعُ اتفاقٍ. فحين استخدم الجندر لتحديد الاختلافات بين الرجال والنساء، فإن كلمات مثل ازدواج الجنوسة أو امتزاج الجنوسة[1] تشكك في تلك الخلافات والاختلافات. هذا المعنى للخلاف يستدعي – برأي عددٍ من علماء الاجتماع الأوروبيين - الحذر من الاستيلاء بأسرع مما ينبغي من ناحية إصدار تعريفٍ موجزٍ للمصطلح[2].

وعلى العموم تعتبر الجندرية أنّ التمايزات الموجودة بين الرجل والمرأة ليست سوى فوارقَ بيولوجية عضوية. وأن المساواة مطلقة في الثقافة والاجتماع والدور. ولذلك فإن كل تمايزٍ هو أمرٌ مصطنعٌ، يعود إلى عواملَ دينيةٍ، وسياسيةٍ، واجتماعيةٍ، واقتصاديةٍ، وذهنيةٍ.

البعض يظن أن مصطلح «فيمينزم» هو مجرد تنويعٍ على مصطلح (Women‘s Liberation movement) الذي يترجم عادةً إلى «حركة تحرير المرأة والدفاع عن حقوقها». وعليه فقد أخذ المصطلح الجديد تدريجيًّا محل المصطلح القديم، وكأنّهما مترادفان أو متقاربان في المعنى، أو أن المصطلح الجديد لا يختلف عن القديم إلا في كونه أكثر شمولاً أو أكثر جذريةً.[3]

ونظرًا لتنوّع التعريفات الاصطلاحية على أمد أجيالٍ متعاقبةٍ فقد أدى ذلك إلى حدوث اضطرابٍ وفوضًى في تعريف المصطلح. لا أحد يعرف بالضبط متى وأين أُستعمل مصطلح «gender» للإشارة إلى الجوانب الاجتماعية والثقافية للاختلاف الجنسي، لكن من الواضح أن المصطلح كان دارجًا من قبل في علم الجنس في أوائل الستينات. على سبيل المثال، لا يظهر مصطلح «gender» في عرض أليكس كومفورت[4] بعد الحرب لكتاب **السلوك الجنسي في المجتمع**[5] (1950) إلى أن تم تنقيح الكتاب لأجل النشر بعد ذلك بثلاثة عشر عاماً تحت العنوان الجديد، **الجنس في المجتمع**،[6] عندما أضاف المؤلف مناقشةً مختصرةً «للأدوار الجنوسية». ما

---

[1]- gender-blending

[2]- ديفيد غلوفر، كورا كابلان، **الجنوسة (الجندر)** ترجمة: عدنان حسن، دار الحوار، دمشق، 2018، ص 17.

[3]- د. عبد الوهاب المسيري، المصدر نفسه.

[4]- Alex Comfort

[5]- Sexual Behaviour in Society

[6]- Sex in Societ

له أهميته، أن هذه المناقشة قد وُضعت في فصلٍ حول «الخلفية البيولوجية» للجنسانية البشرية، أكد فيه كومفورت على الصعوبة في معرفة إلى أيِّ مدًى كان سلوكنا الجنسي غريزياً، نظراً ل «أهمية الوظائف العقلية العليا لدى الإنسان الأكبر منها بكثيرٍ لدى الأنواع الأخرى»[1] .

دلالة المصطلح النسوي

النسويّة هي «نصرة حقوق النسوة» كما يعبر عن ذلك الباحث الإنكليزي. وفي حين ظهر المصطلح في تسعينيات القرن التاسع عشر في سياق حركة نساءٍ نشيطةٍ، صار يُستخدم الآن لوصف الأفكار والأفعال المؤيّدة للنساء منذ الأزمنة القديمة حتّى الوقت الحاضر[2].

وغالباً ما تُرَدّ أصول النسويّة الغربيّة الحديثة إلى حركة التنوير في القرنين السابع عشر والثامن عشر، بميولها في المساواة والوقاحة، وعلاقاتها الاجتماعيّة الأكثر ميوعةً، وبالذات تقويمها للمعرفة والتعليم. وكان من أوائل المطالب النسوية الدعوة إلى تيسير أكبر للتعليم. وسرعان ما ظهرت فكرةٌ أوسعُ عن حقوق النساء، بلغت أوجها في كتاب **ماري ولستونكرافت**[3] (1975-1792) **إثبات حقوق النساء**،[4] وهو يعدّ الآن عملًا أساسيّاً في ظهور الأفكار النسويّة. ودافعت ليبرالية القرن التاسع عشر، لا سيّما في كتاب **جون ستيوارت مِل** «**إخضاع النساء**»[5] ((1988 1869-)، دفاعاً قويًّا عن حريّة النساء ومساواتهن في الفرص. وكان عمل مِل قد ظهر نتيجة تطوّر الحملات المطالبة بحقوق النساء – القانونيّة والسياسيّة والاجتماعيّة – وأسهم فيها، في أوروبا، وأميركا الشماليّة، وأماكن أخرى. كما دافع الاشتراكيّون كثيراً عن مساواة النساء، ونظروا إلى إخضاع المرأة بوصفه نتاج الإقطاعيّة، ثمّ الرأسماليّة. ومُنِحَ حق الاقتراع، وهو الحق الذي كان واحداً من المطالب النسويّة الأساسيّة لهن على المستوى الدولي في نيوزلندا أوّلًا، ثمّ أستراليا، وانتشر بالتدريج في أماكنَ أخرى. ومع نهاية الحرب العالميّة الثانية، نجحت النسويّة

[1]- Comfort 1963:34

[2]- آن كورثيوس، ضمن كتاب: **مفاتيح اصطلاحيّة جديدة**، ترجمة: سعيد الغانمي، المنظّمة العربيّة للترجمة، بيروت، 2010 ، ص: 683. وEvans, 2001

[3]- Wollstonecraft

[4]- A Vindication of the Rights of women

[5]- The Subjection of Women

في البلدان الغربيّة بإزالة كثير من المعوقات القانونيّة والسياسيّة التي كانت تقف في طريق النساء، على الرغم من أن الصورة حادّةٌ، اجتماعيًّا وثقافيًّا واقتصاديًّا، في التمييز بين الرجال والنساء إلا أنها بقيت موجودة. وقد لفتَ عمل **سيمون دو بوفوار**[1] عام (1949) **الجنس الثاني**[2] (1973) الانتباه الدولي لاستمرار امتهان النساء في عموم أرجاء العالم.

يستعمل مصطلح «الجنوسة» هنا للدلالة على التنوع الواسع في أساليب السلوك بين المجتمعات، لكنه يوحي أيضًا أن درجة الاختيار بداخلها تكون محدودةً تمامًا. بجعل قرائه مدركين لهذه الاختلافات الثقافية. كان كومفورت يأمل في إزالة الغموض عن الجنسانية البشرية من أجل أن يساعد حسب رأيه في تحريرهم، فهو يعتقد أنها تابوهاتٌ جنسيةٌ غيرُ ضروريةٍ وغيرُ عقلانيةٍ. ومع ذلك، في الوقت نفسه، يبدو أن تشديده الأكثر حذرًا على لا عكوسية الأدوار الجنوسية يشي بنقيض الوعد بأي طريق متاح بسهولة إلى التحرر الجنسي. بالنسبة لإنسانويين تحرريين مثل كومفورت فقد كان من الصعب غالباً فهم السبب في أن التنوير الجندري يبدو متخلفاً على هذا النحو عن الأنماط الأخرى من التقدم الاجتماعي والتكنولوجي.

ربما كانت المحاولة الأكثر شمولاً لتنظير الفارق بين الجنس والجنوسة في هذه الفترة توجد في كتابات المحلل النفساني وعالم الإناسة **روبرت ج. ستولر**،[3] الذي ظهر كتابه الذي يحمل عنوان **الجنس والجنوسة:** حول تطوّر الذكورة والأنوثة[4] في عام 1968. فقد حدَّد **ستولر** نقطة الانطلاق لأجل عمله في ورقة فرويد حول «التكوين النفسي لحالةٍ جنسانيةٍ مثليةٍ لدى امرأةٍ» التي جادلت بأن الصفات الجنسية الجسدية للشخص، ومواقفه العقلية وموضوعات رغبته يمكن أن تتغير بشكلٍ مستقلٍّ عن بعضها البعض، بحيث إن «رجلاً ذا خواصٍّ ذَكَريّةٍ سائدةٍ يكون مذكرًا في حياته الإيروتيكية يظل من الممكن تحويله بالنسبة لموضوعه، يحب الرجال فقط بدلاً من النساء»[5] . بنغمةٍ مشابهةٍ، استعمل ستولر مصطلح «gender» للإشارة

[1]- De Beauvoir

[2]- The Second Sex

[3]- Robert J.Stoller

[4]- Sex and Gender. On the Development of Masculinity and Feminity

[5]- Freud 1979:9.398- 9

إلى تعقيدات تلك «المناطق الهائلة من السلوك، والمشاعر، والأفكار والاستهامات التي تكون مرتبطةً بالجنسين ومع ذلك لا تمتلك الدلالات البيولوجية أساساً» [1]. مع ذلك، فإننا لا نميل فقط إلى خلط الجنس والجنوسة، بل نفترض بسهولةٍ أيضًا أن مختلف مكونات الجنوسة هي متبادلة الدعم، في حين أنها في الحقيقة قد تشد في اتجاهاتٍ مختلفةٍ.

لقد وضع **ستولر** الفارق بين الجنس والجنوسة، بقدر ما يمكن لأي شخص منفرد أن يفعل، على الخارطة لأجل الكتّاب والباحثين في الإنسانيات والعلوم الاجتماعية. لكن إذا كانت أفكاره الأساسية قد أصبحت شائعةً بسرعةٍ، فإنها أيضًا سرعان ما استعملت بطرق لم يكن قد تنبأ بها. فمع الإحياء الهائل للسياسة النسوية في أميركا الشمالية وأوروبا الغربية في أواخر الستينات جاءت المحاولات المتجددة لفهم ومناقشة الظروف الاجتماعية السيئة التي مرت بها النساء وحشر فصل ستولر الجنس عن الجنوسة في الخدمة بوصفه الحدَّ القاطع من نقد الهيمنة الذكورية. لذلك، عندما بدأت **كيت ميليت** [2] برسم الخطوط العامة لنظريتها حول البطريركية في كتاب **السياسة الجنسية** (1970 - 1977)، الذي كان أحد النصوص المؤسسة لنسوية الموجة الثانية، اعتمدت على عمل ستولر لإثبات حجتها أن «الذكر والأنثى هما في الواقع ثقافتان» نظراً لأن أدلته بدا أنها تلقي الشك على «مشروعية واستمرار الهوية النفسية الجنسية» كحقيقة من حقائق الحياة. مع ذلك، بالمراهنة على هذا الزعم، كانت ميليت تتحرك بشكل فعلي في الاتجاه المعاكس تماماً للتنظير التحليلي النفسي العالي الفردانية لستولر؛ لأنه، عندما أعادت صياغة تفريقه لتقرأ: «الجنس بيولوجي، الجنوسة سيكولوجية» وبالتالي فهي ثقافية، لم تكن تبعد سوى خطوةٍ واحدةٍ عن إرجاع التضادّ بين الجنس والجنوسة إلى ذاك الفارق بين الطبيعة والثقافة[3].

تاريخية المصطلح

عندما يتتبّع المؤرِّخون «نشوء» الأفكار الحديثة للجنوسة، ينظرون إلى القرن الثامن عشر عادة على أنّه الزمن الذي بدأت تتسارع فيه التغيّرات. فمن المؤكّد منذ عقوده الأخيرة فصاعداً

[1]- Staller 1968. ix

[2]- Kate Millett

[3]- Millett 1977:29 -31

أن الأنوثة أصبحت مقولةً تنجز قدرًا كبيرًا من «العمل الأيديولوجي» في الثقافة الغربيّة. إنّ الأنوثة، التي تستخدم في كثيرٍ من الأحيان كمؤشّرٍ وسببٍ للتطوّر المتفاوت والحراكيّة المنذرة للمجتمعات برمّتها، هي دوماً ذات وجه يانوسي[1]، تقرؤها الثقافة السائدة وتقرؤها النسويّة التي تسعى إلى الدفاع عنها وتغييرها بوصفها في الوقت نفسه عرضاً (symptom) متبقيّاً من أعراض تفاوتات أو فضائل ثقافات الماضي وكإشارةٍ، جيّدةٍ أو سيّئةٍ، على الأشياء القادمة. ففي الدفاع عن حقوق المرأة[2] تستعمل الجمهوريّة والنسويّة **ماري وولستونكرافت**[3] هاتين الصيغتين للماضي والمستقبل لغايةٍ استراتيجيّةٍ. إنّها تستحضر **القوطي**[4] **والإقطاعي**[5] لوصف الأنوثة المعرضة للخطر، مصوّرة النساء البرجوازيّات اللواتي تكتب لأجلهن بوصفهن سجيناتِ سلطةٍ مهدّدةٍ وتعسفيّةٍ، حرفيًّا ومجازيًّا «مسجوناتٍ في عائلاتهن، يتلمسن طريقهن في الظلام» [6].

هذه المشاكل كانت تتّخذ شكلاً واعيًا لذاته بالنسبة للكتّاب النسويين في تسعينات القرن الثامن عشر. إنّها تطفو على السطح مرّةً أخرى بشكلٍ مختلفٍ في بريطانيا أوائل العهد الفكتوري، عندما يتمّ مرّةً أخرى تحدّي الجنوسة بالتوازي مع أشكال الاختلاف والمراتبيّة الأخرى في زمن الاضطراب الاجتماعي والسياسي. كانت أربعينات القرن التاسع عشر (1840)، مثل تسعينات القرن الثامن عشر (1790)، عصرًا مضطربًا بشكلٍ خاصٍّ في المجتمعات البريطانيّة والأوروبيّة مع ركودٍ اقتصاديٍّ فاقم الصراع الطبقي في بريطانيا. إن تهديد الانتفاض الثوري في الداخل بالإضافة إلى واقعه على القارة [الأوروبيّة] قد ساهم بلا شكٍّ في [الوصول] إلى الحافّة القلقة التي يجدها المرء في كتابات النساء والرجال حول الجنوسة والجنسانيّة، فمعظم روايات أربعينات وخمسينات القرن التاسع عشر التي تضع الحركة الشارتيّة[7] للطبقة العاملة من أجل الحقوق السياسيّة صراحةً أو خفيةً في مركز حبكاتها.

---

[1]- Janus Faced

[2]- ***A vindication of the Rights of women***.1792 .

[3]- Mary Wollstonecraft

[4]- Gothic

[5]- Feudal

[6]- ديفيد غلوفر، كورا كابلان، مصدر سابق، ص 62. و Wollestone Craft 1988: 5

[7]- Chartist

في الثمانينات من القرن العشرين (1980)، عندما كانت فورة السنوات الأولى للنسويّة آخذةً في الانحسار، كان هذا الكم الأوّلي من العمل على كتابات نساء القرن التاسع عشر عرضةً للمراجعة ضمن النسويّة (ما يعكس خلافات أوسع في كل من النشاط الحركي والنشاط الفكري بسبب إخفاقه في أن يأخذ في الحسبان التحيّزات الطبقيّة والفرضيّات العنصريّة والإمبراطوريّة المحشوّة في الروايات والمؤلّفين الذين كان يناصرهم. تسأل **غاياتري تشاكرافورتي سبيفاك**[1] في مقالةٍ مزلزلةٍ عام (1985) بعنوان «**نصوص ثلاث نساءٍ ونقد للإمبرياليّة**»، النسويّة أن تفكّر مرّة أخرى في سياسة رواية **جين آير**[2] التي، كما تجادل، أصبحت «النص المعبود» لفردانيّةٍ نسويّةٍ ليست تأمّليّةً ولا انتقاديّةً في المضامين الأقل تقدميّةً لاستثماراتها السياسيّة[3]. ثمّة مقالةٌ لاحقةٌ بقلم **سوزان ماير**[4] بعنوان «حبر الهند»: الكولونياليّة والاستراتيجيّة المجازيّة لجين آير»، تقتفي التمثيلات والتماهيّات العرقيّة المعقّدة التي تنضوي تحت إبداع جين كبطلةٍ أخلاقيّةٍ وناجيةٍ، مبينةً كيف تتلاعب برونتي بالمجازات العرقيّة لتدعم هويّة جين المقاومة ونشوءها النهائي كزوجةٍ وأمٍّ بيضاء[5]. في دراسةٍ آسرةٍ ومؤثّرةٍ بعنوان الرغبة والتخييل المنزلي: تاريخٌ سياسيٌّ للرواية[6] (1987) تستعمل **نانسي أرمسترونغ**[7] أعمال ميشيل فوكو لتطوّر وتوسّع جوهر أطروحة وليامز كجزءٍ من سجالٍ داخل النسويّة. إذ ترى الرواية نفسها، في القرنين الثامن عشر والتاسع عشر، على أنّها «تحتوي تاريخ الجنسانيّة بداخلها»، وتعني بذلك تاريخ الجنوسة أيضًا[8]. لقد كان تطويرها الأكثر إبداعاً هو ابتكارُ عالمٍ نفسيٍّ جُوّانيٍّ تصوّره أرمستورنغ أنثويًّا. إن كلًّا من الأنوثة التي تصفها، والرواية نفسها، يُصوّران بوصفهما شهوانيين واكتسابيين؛ في الواقع. إن الشكل «القارت»[9] للرواية يعني أنّ «**ثمّةَ مادّةً ثقافيّةً قليلةً جدًّا لا يمكن تضمينها بداخل الحقل الأنثوي**» (204). إن كتابة الأخوات برونتي هي مفتاحيّةٌ لتحليل

[1]- Gayatri Chakravorti spivak

[2]- Jane Eyer

[3]- Spivak 1985: 263

[4]- Susan Meyer

[5]- Meyer 1996

[6]- Desire and Domestic Fiction: ***A political History of the Novel***

[7]- Nancy Armstrong

[8]- Armstrong 1987: 204

[9]- omnivoro

أرمسترونغ. فالعمل الإيديولوجي الذي تنسبه إلى «التخييل المنزلي» عمومًا. التخييل المكتوب من قبل النساء في القرنين الثامن عشر والتاسع عشر الذي يركّز على المجال الخصوصي، الذاتي من الحياة، [هذا العمل] إنّما كان لتحويل «المعلومات السياسيّة»، الذكوريّة المجنوسة ضمناً، إلى «معلوماتٍ سيكولوجيّةٍ» تصبح من ثم مجالاً لنوعٍ جديدٍ من الأنوثة. حتّى حيثما تكون أهداف نقد شارلوت برونتي اجتماعيّةً على نحوٍ واضحٍ، كالنفاقات وإساءة المعاملة التي يمارسها ناظرو مدرسة لوود لليتيمات التي تداوم فيها جين آير، تجادل آرمسترونغ بأن برونتي تُبدل مظالمَ المرأة بالإجحافات الأوسع للطبقة: «إنّها تسحب الصراع الطبقي على العلاقة الجنسيّة» (200).

تيارات جندرية

في أجواء الحراك الطويل والمديد على أمد أجيالٍ متعاقبةٍ، تشكلت تياراتٌ نسائيةٌ في أوروبا وأميركا لم تكن كلّها على خطٍّ واحدٍ. ويمكن في ما يلي تقديم صورةٍ مجملةٍ عن أبرزها:

أولاً: النزعة الأنثوية المتطرِّفة[1] التي تبلورت في ستينيات القرن العشرين، فإنها أثرٌ من آثار (ما بعد الحداثة) الغربية، تحمل كل معالم تطرفها الذي بلغ بها حد الفوضوية والعدمية واللا أدريّة والعبثية والتفكيك لكلّ الأنساق الفكرية الحداثية التي حاولت تحقيق قدرٍ من اليقين الذي يعوض الإنسان عن طمأنينة الإيمان الديني، التي هدمتها الحداثة بالعلمانية والمادية والوضعية منذ عصر التنوير الغربي العلماني، في القرن الثامن عشر[2].

ثانياً: الداعون إلى نظرية حركة التمركز حول الأنثى يتأرجحون وبعنفٍ بين رؤية مَواطن الاختلاف بين الرجل والمرأة باعتبارها هوةً سحيقةً لا يمكن عبورها من جهةٍ، وبين إنكار وجود أيّ اختلافٍ من جهةٍ أخرى.. ولذا فهم يرفضون فكرة توزيع الأدوار وتقسيم العمل ويؤكدون استحالة اللقاء بين الرجل والمرأة، ولا يكترثون بفكرة العدل ويحاولون إما توسيع الهوة بين الرجال والإناث أو تسويتهم بعضهم بالبعض، فيطالبون بأن يصبح الذكور آباءً وأمهاتٍ في

[1]- Feminism

[2]- د. محمد عمارة، **الغرب والإسلام أين الخطأ؟** وأين الصواب؟، ص 236.

الوقت نفسه، وأن تصبح الإناث بدورهن أمهاتٍ وآباءً[1]. أما فيلسوفة هذه النزعة الأنثوية -الكاتبة الوجودية «**سيمون دي بوفوار**» (1908 – 1986م) فلقد اعتبرت:

«الزواج: السجن الأبدي للمرأة، يقطع آمالها وأحلامها» واعتبرت «مؤسسة الزواج مؤسسة لقهر المرأة، يجب هدمها وإلغاؤها»، وأنكرت أيّ تميزٍ طبيعيٍّ للمرأة عن الرجل

«فلا يولد المرء امرأةً، بل يصير كذلك.. وسلوك المرأة لا تفرضه عليها هرموناتها ولا تكوين دماغها، بل نتيجة لوضعها..»[2].

ثالثاً: الجندرية الليبرالية: تدعو إلى توفير نوعٍ من المساواة في العمل والتعليم والمؤسسات الليبرالية، بمعنى أن هذا الاتجاه يعزو التفاوت بين الجنسين إلى التوجهات والمواقف الاجتماعية والثقافية. وخلافًا للمنحى الراديكالي، فإن أنصار ونصيرات النسوية الليبرالية لا ينظرون إلى إخضاع المرأة باعتباره من نسقٍ أو بنيةٍ اجتماعيةٍ ضخمةٍ. وبدلا من ذلك، فإنهم يلفتون الانتباه إلى عددٍ كبيرٍ من العوامل المنفصلة التي تسهم في إيجاد التفاوت بين الرجال والنساء. إنهم، على سبيل المثال، يركزون جهودهم على إيجاد وحماية الفرص المتكافئة للنساء عبر التشريعات والوسائل الديمقراطية الأخرى. يؤيدون إصدار مثل هذه التشريعات مثل قوانين المساواة في الأجر والقوانين المناهضة للتمييز ضد النساء والقوانين الأخرى التي تجعل للنساء والرجال حقوقا متساوية أمام القانون. كما يطالب التيار الجندري الليبرالي الحكومات والمنظمات والمؤسسات الحاكمة بتطبيق سياسيةٍ جندريةٍ نوعيةٍ ديمقراطيةٍ قائمةٍ على المساواة والتماثل والتكامل، والإنصاف في ما هو ماديٌّ ونوعيٌّ بين الجنسين معا، دون السعي إلى إسقاط النظام الليبرالي بكامله، كما تذهب إلى ذلك النسوية الجذرية ذات الطابع الراديكالي، أو النسوية الماركسية الصراعية[3].

رابعاً: الجندرية (النسوية) الراديكالية: وهذا التيار يدعو إلى إلغاء الأسرة (النواتية) الأم والأبناء. أي التي يمارس عليها القمع والاستغلال والسطوة والعنف. ويعني هذا كله أن هذا

---

[1]- د. عبد الوهاب المسيري، **قضية المرأة بين التحرير والتمركز حول الأنثى**، ص31.

[2]- المصدر نفسه.

[3]- أنتوني غدنز- **علم الاجتماع**، ترجمة: فايز الصباغ، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، لبنان، 2005، ص 196.

الاتجاه يثور على ظلم الرجل البطريركي الذي يستعبد المرأة ويحولها إلى مجرد ظاهرةٍ جسديةٍ. ومن ثم، يستلبها ويستغلها ويهيمن عليها ظلمًا. وعليه،

«تنطلق النسوية الراديكالية المتطرِّفة من الاعتقاد بأن الرجال هم المسؤولون عن استغلال النساء وهم المنتفعون في الوقت نفسه من هذا الوضع. كما تركز هذه المدرسة على العائلة باعتبارها المنبع الأول لقمع المرأة في المجتمع. وفوق هذا لا تؤمن المدرسة الراديكالية بأن المرأة ستتحرر من القمع الجنسي عن طريق الإصلاح أو التغيير التدريجي، إذ لا بد من الإطاحة بالنسق البطريركي الأبوي لتحقيق المساواة بين الجنسين. وقد غدا مفهوم البطريركية كثير التداول في أوساط من يناصرون النظرية النسوية، كما أن الأطروحات والدعوات التي عرضتها المدرسة الراديكالية من خلال ممثليها من الرجال والنساء على السواء قد أثارت الاهتمام على المستويين الوطني والعالمي بمجموعة من القضايا البالغة الأهمية مثل العنف ضد النساء، وابتذال وامتهان مكانة المرأة الإنسانية عن طريق وسائل الإعلام والإعلان والترويج»[1].

خامساً: النسوية السوداء:[2]

«وهي بيئةٌ نسويةٌ حفّزتها المناخات العنصرية ضدّ الزنوجة في أوروبا والولايات المتحدة. ولذا فهي تتميز بكونها حركةً نضاليةً وحقوقيةً[3]، وقد ظهرت هذه الحركة في أميركا في ستينيات القرن العشرين وغايتها المطالبة بالمساواة مع النسوية البيضاء في الحقوق والواجبات، وعدم الفصل بينهما في أثناء رسم السياسات العمومية، أو الفصل بينهما في القطاعين العام والخاص. والنسوية السوداء ترفض التمييز العنصري من جهةٍ، والتمييز اللوني من جهةٍ أخرى. كما يرى أنصار النسوية السوداء «أنه ينبغي استقصاء عواملَ جوهريةٍ أخرى غير الجندرية مثل الوضع الطبقي والأصول الإثنية لفهم القمع الذي تعانيه النساء غير البيضوات.[4]»

[1]- أنتوني غدنز- **علم الاجتماع**، ترجمة: فايز الصباغ، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، لبنان، 2005، ص 197-200.

[2]- Black feminism/féminisme noir

[3] Elsa Dorlin, ***Introduction Black feminism Revolution*** ! La Révolution du féminisme Noir ! (L’Harmattan, 2007).

[4]- أنتوني غدنز: المصدر نفسه، ص:222.

ولقد اتخذت النسوية السوداء الكتابة الأدبية والفكرية سلاحا لمواجهة السياسية العرقية البيضاء بالتحليل، والنقد، والتقويض؛ حيث وسعت كاتبات مثل: **باربرا سميث** و**بيل هوكس** أساس الدراسات العرقية من خلال زيادة الوعي لحالة الكاتبات النساء السودوات بشكلٍ عامٍّ والكاتبات السودوات السحاقيات على وجه الخصوص. وقد كتبت جون جوردان وبولا غن آلن وأخريات على نطاقٍ واسعٍ عن التجربة الأدبية للكاتبات الهنديات الأميركيات وكذلك الأميركيات السودوات بشكلٍ عامٍّ.

تعدّد النظريات النسوية

اتفق معظم الدارسين لقضية الجندر على التعامل معها كمفهوم تحليل في ميدان واسع من الدراسات تتناول مفاهيمَ مترابطةً مثل الرجال والنساء، والذكور والإناث، والتذكير والتأنيث، والجنس والجنسيّة. وهي تدلّ في العادة على التمييزات الاجتماعيّة، والثقافيّة، والتاريخيّة، بين الرجال والنساء، وأحياناً توصف بأنّها دراسة التذكير والتأنيث.

غالباً ما يُعزى مفهوم الجنوسة إلى الموجة الثانية من النسويّة. ولقد كانت تنطوي على معنًى أقدمَ لـ «نوع» أو «صنف» أو «فئة»، ويتكرّر استخدامها كثيراً في مناقشات النحو. في الستينات، تغيّر معناها حين استخدمت في علم الجنس والتحليل النفسي لوصف الأدوار الاجتماعيّة الذكريّة والأنثويّة، كما هو الحال حين كتب **أليكس كومفورت** عن أدوار الجنوسة، التي تُعلَّم في مرحلةٍ مبكرةٍ من العمر. بعد أربع سنواتٍ، رأى **روبرت ستولر**[1] أنّه في حين يتحدّد الجنس بيولوجيًّا، فإن هويّة الجنوسة هي نتاج تأثيراتٍ نفسيّةٍ واجتماعيّةٍ؛ والحقيقة أن هويّة الجنوسة والجنس البيولوجي يمكن أن يصطرعا، كما في حالة المتحوّلين جنسيًّا. وإذا تابعنا ستولر، فقد اعتُبر الجنس أساساً بيولوجيًّا للفروق بين الذكر والأنثى، في حين أن الجنوسة كانت بناءً اجتماعيًّا وثقافيًّا. وهذا الفصل بين البيولوجيا والثقافة يتعارض مع المعتقدات الشائعة في وقتها، التي كانت تفترض أن الفروق الاجتماعيّة والثقافيّة بين الرجال والنساء كان لها أساسها البيولوجي المؤكّد والضروري[2].

[1]- Stoller, 1968

[2]- آن كورثيوس، **مفهوم الجنوسة**، راجع كتاب: مفاتيح اصطلاحيّة جديدة، إعداد: طوني بنيت وميغان موريس، المنظمة العربيّة للترجمة، ترجمة: سعيد الغانمي، بيروت 2010.

خلال الثمانينات، حوَّلت تطوّراتٌ متعدّدةٌ من طرق فهم الجنس والجنوسة. واحدةٌ منها كانت سقوط الشكوك النسويّة الأولى بنظريّة التحليل النفسي باعتبارها ذكوريّةً في جوهرها، وتطوير متنٍ خاصٍّ من نظريّةِ تحليلٍ نفسيٍّ نسويّةٍ. وشاعت المقاربات المستمدّة من سيغموند فرويد والراحل جاك لاكان، فوفّرت أدواتٍ للتنظير في الاختلاف الذكري – الأنثوي بوصفه ظاهرةً فرديّةً وثقافيّةً في وقتٍ واحدٍ. وتمثل تطوّر آخر في الاهتمام المتزايد بالعرق والإثنيّة. فصارت دراسة الجنوسة تتعرض باستمرارٍ لتحديّات نساءٍ يصفنها بأنّها تصدر عن جماعاتٍ عرقيّةٍ وإثنيّةٍ «خارجيّةٍ». وصار التأكيد على العرق والإثنيّة باستمرار يضع أهميّة الجنوسة موضع المساءلة، وهو فحصٌ تمت تأديته باسم الطبقة قبل عقدٍ من الزمن. فضلاً عن ذلك، لم يكن كافياً إضافة الآثار الاجتماعيّة والثقافيّة معاً للعرق والجنوسة، بل كانت المهمّة تتطلب رؤية الكيفيّة التي يشكّل بها كلٌّ منهما الآخر.

كان المصدر الآخر للتغيّر يتمثّل في تأثير نظريّة ما بعد البنيويّة، المستمدّة بوجهٍ خاصٍّ من منظّرين فرنسيين من طراز ميشال فوكو، وجاك دريدا، وجوليا كريستيفا، وجاك لاكان، ولوس أريغاي، وقد أُعيد تشغيلها في العالم الأنجلوفوني. يؤكّد ما بعد البنيوي على أن الأبنية الاستطراديّة والخطابيّة للجسد كانت تعني نهاية، أو في الأقل إضعافاً، للتمييز بين الجنس والجنوسة. يرى المنظّرون الما بعد بنيويون أننا ليس من اللازم أن نفكّر بالجسد الذكري والأنثوي ككيانين منفصلين ومتناقضين؛ فهذه الثنائيّة مبنيّةٌ خطابيًّا واستطراديًّا. وهذا يعني أننا نستطيع أن نتعرّف على الفروق البيولوجيّة دون النظر إليها في نمطٍ ثنائيٍّ متقابلٍ. ولكن إذا كانت ما بعد البنيويّة قد هدّدت التمييز بين الجنس والجنوسة، فإنّها أيضًا، من خلال عمل **جوديث بتلر**[1]، قد أعادت إحياء مفهوم الجنُوسة. ترى بتلر أن الجنُوسة ليست اسماً بل هي «فعلٌ أدائيٌّ»، هي «دائماً فعلٌ، وإن لم يكن فعلاً تؤديه ذاتٌ يمكن أن توصف بأنّها تسبق الفعل وجوداً» (ص: 24-25). يتمّ إنتاج الذاتيّة الجنَّسة[2] في سلسلةٍ من الخطابات المتنافسة، وليس من خلال إيديولوجيا أبويةٍ مفردةٍ، وعلاقات الجنُوسة هي عمليّةٌ تنطوي على استراتيجيّاتٍ

[1]- Butler, 1990

[2]- gendered

واسـتراتيجيّاتٍ مضـادّةٍ للسـلطة. وقـد أفـضى عمـل بتلـر إلى نمـطٍ متزايـدٍ مـن الحديث عن التجنيـس والتوليـد والعمليّـات الاجتماعيّـة المولَّـدة.

بعد فترةٍ من اندلاع حركة تحرير النساء في أواخر الستينيات في الولايات المتّحدة وأماكن أخرى، أطلق اسم نسويّة الموجة الأولى على حركة النساء المبكرة، وأُعلِنَ عن بدء نسويّة الموجة الثانية. ويمكن عزو هذه الصورة الجديدة، الأكثر جذريّة، إلى عددٍ من التطوّرات: انضمام النساء إلى قوّة العمل، ومع التغيّرات السكانيّة تضاؤل الحاجة إلى شغلهنّ في البيت؛ والنمو المتسارع في تعليم النساء؛ والمقابلة الصارخة بين توقعات النساء المتنامية والفرص الاقتصاديّة والسياسيّة التي بقيت محدودة أمامهن.

اعتبرت نسويّةُ الموجةِ الثانيةِ النساءَ جميعًا يضطهِدُنّ الرجال جميعاً. وفي حين لوحظت فروق الطبقة والعرق، فإن هذه الفروق لم تعتبر في البداية كافية لنفي أو تعقيد الاضطهاد العام للنساء الذي يتّضح في الأجور المنخفضة التي تتقاضاها النسوة، والمكانة في قوّة العمل، والمنزلة الاجتماعيّة المتدنيّة، وتجربة الجوانب الأكثر وحشيّة في الهيمنة الذكوريّة من خلال العنف المنزلي والاعتداء الجنسي.

وكان واحدٌ من الاهتمامات الأساسيّة للحركة الجديدة يتمثّل في الحقوق الجنسيّة والمتعة عند النساء، كما يتّضح عند النساء في عناوين نصوص نسويّة أساسيّة مثل كتاب **كيت ميليت**[1]: **السياسة الجنسيّة** وكتاب **جرمين غريه الخص الأنثوي**[2]. وفي حين كانت «النسويّة» تدعو إلى مراعاة «المثقفة» المتطّهرة، المحتشمة الملبس، فقد صارت النساء بدءاً من السبعينيّات كثيراً ما تُصوَّرن أنّهن مهتمات بالجنس، وغالباً سحاقيّات، لا يبالين إلّا قليلاً بالكياسة والتهذيب.

كثيراً ما أُلصقت الحركة النسويّة بمختلف الحركات السياسيّة الأخرى. والتصنيف الشائع لها أن تقسَّم إلى الأجنحة الليبراليّة، والجذريّة، والاشتراكيّة. ركّزت النسويّة الليبراليّة على إزاحة الحواجز عن تحقيق المساواة بالرجال، وعملت في الساحات القانونيّة والسياسيّة، وأحرزت نجاحًا ملحوظًا. وأكّدت النسويّة الجذريّة على الخاصيّة التأسيسيّة لفروق الجنُوسة، وكانت

[1]- Millett, 1970

[2]- Germaine Greer, 1970

أكثر اهتمامًا بالتغيّر الثقافي طويل الأمد ما يفضي إلى مزيدٍ من الاحترام والاستقلال للنساء. وركّزت النسويّة الاشتراكيّة على الطرق التي تقتضي فيها الرأسماليّة إخضاع النساء وتؤبده.

اخترقت النسويّة في كثيرٍ من أرجاء العالم جوانب متعدّدة من الحياة العامّة والخاصّة، محوِّلة تحويلاً جوهريّاً العلاقات بين الرجال والنساء. وكان من أهم أسباب نجاح النسويّة تأكيدها المزدوج على الذات الفرديّة والسلطة الجمعيّة، اللذين غالبًا ما كان يُنظر إليهما في الخطاب السياسي كموقعين بديلين للمسؤوليّة الإنسانيّة. بإظهارها أن «الأختية قوّةٌ»، دعت النسويّة النساء إلى التعصيب معًا والتجمّع لتغيير بنى السلطة. وحين كانت النسويّة تقول: «الشخصي السياسي»، كانت تقترح أن التغيّر الفردي والتغيّر الاجتماعي هما جزءٌ من العمليّة نفسها. وبناءً على ذلك أصبحت سياسة ناجحةً في الأمور الشخصيّة بحيث غدا كلّ مظهرٍ من مظاهر الحياة الخاصّة – الصحة، والملبس، والجنس، والصداقات، والمهنة، والنماذج الثقافيّة والكماليّة، والفلسفة – جزءاً من مشروعٍ سياسيٍّ للتغيير. وبالإضافة إلى هذا التأكيد على الشخصي، كانت هناك أيضًا سياسةٌ أكثرُ تقليديّةً في الاحتجاج والتجمّع والأحاديث العامّة والحملات والتنظيم. وحظيت الصور المعتدلة من النسويّة بدعمٍ عالميٍّ من الأمم المتّحدة، من خلال عقدِ أربعةِ مؤتمراتٍ عالميّةٍ ضخمةٍ: في مكسيكو سيتي عام 1975 (أفضى إلى إعلان الأمم المتّحدة عقد النساء [1976-1985])، وفي كوبنهاغن عام 1980، وفي نايروبي عام 1986، وفي بكين عام 1995 [1].

[1]- Pettmsn, 1996

المصادر والمراجع:

1. آن كورثيوس، ضمن كتاب: **مفاتيح اصطلاحيّة جديدة** ، ترجمة: سعيد الغانمي، المنظّمة العربيّة للترجمة، بيروت، 2010 ، ص: 683.
2. آن كورثيوس، **مفهوم الجنوسة**، راجع كتاب: مفاتيح اصطلاحيّة جديدة، إعداد: طوني بنيت وميغان موريس، المنظمة العربيّة للترجمة، ترجمة: سعيد الغانمي، بيروت 2010.
3. سعد البازعي وميجان الرويلي: **دليل الناقد الأدبي**، المركز الثقافي العربي، بيروت، لبنان، الطبعة الثانية، سنة 2000م. ص 151.
4. عطيات أبو السعود، نيتشه والنزعة الإنسانية، **مجلة فصول**، العدد 65 عام 2002م، صـ37.
5. غدنز أنتوني ، **علم الاجتماع**، ترجمة: فايز الصباغ، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، لبنان، 2005، ص 196.
6. غلوفر ديفيد ، كورا كابلان، **الجنوسة (الجندر)** ترجمة: عدنان حسن، دار الحوار، دمشق، 2018- ص 17.
7. محمد عمارة – الغرب والإسلام أين الخطأ؟ وأين الصواب؟ - ص 236.
8. المسيري عبد الوهاب ، **قضية المرأة بين التحرير والتمركز حول الأنثى**، دار نهضة مصر، القاهرة، 2010، ص 14.
9. Elsa Dorlin, ***Introduction Black feminism Revolution*** La Révolution du féminisme Noir (L'Harmattan, 2007).

نقد أصول التربية والتعليم النسوية الليبرالية من وجهة نظر الإسلام ومناقشتها[1]

السيد علي حسيني زاده[2] - محمد رضا شرفي جم[3]

مقدِّمة

تعرّضنا في هذا المقال ـ برؤيةٍ نقديةٍ خارجيةٍ من خلال الالتفات إلى المباني الأنثروبولوجية للإسلام، وكذلك على أساس الآيات والروايات ـ إلى نقد أصول التربية والتعليم النسوي الليبرالي القائمة على قواعدها الأنثروبولوجية، وتوصّلنا إلى نتيجةٍ مفادها أن بعض أصول التربية والتعليم النسوي الليبرالي تنسجم بشكلٍ جزئيٍّ مع الإسلام، وبعضها الآخر لا ينسجم مع الإسلام، وهناك منها ما يناقض المطروح في الإسلام بشكلٍ كاملٍ، ونواجه في التربية الإسلامية قواعدَ معارضةٍ بالكامل لأصول التربية والتعليم المطروحة في النسوية الليبرالية.

مدخل

تُعدُّ الحركة النسوية نهضةً سياسيةً واجتماعيةً ظهرت بوادرها بادئ ذي بدءٍ بعد عصر النهضة، وتكاملت مع الثورة الفرنسية وتبلوُر النظام الليبرالي في الغرب، وتخطت ثلاثَ

[1]- المصدر: حسيني زاده، سيد علي، وشرفي جم، محمد رضا (**نقد وبررسي اصول تعليم وتربيت فمينيسم ليبرال از ديدگاه اسلام**)، **فصلنامه پژوهش در مسائل تعليم وتربيت اسلامي**، السنة الحادية والعشرين، الدورة الجديدة، العدد: 18، ربيع عام: 1392 هـ ش.

ترجمة: حسن علي مطر

[2]- أستاذٌ مساعدٌ في مركز الحوزة والجامعة للتحقيقات.

[3]- طالبٌ في كلية علم النفس والعلوم التربوية في جامعة طهران.

موجاتٍ، واتخذت اتّجاهاتٍ مختلفةً، ومن بينها: الليبرالية، والراديكالية، والاشتراكية، والماركسية، والثقافية، وحتى الإسلامية. إن النسوية الليبرالية تُعدُّ واحدةً من المدارس النسوية وهي بدورها مؤسسة الحركة النسوية أيضًا، ولها مبانٍ أنثروبولوجيةٌ خاصّةٌ، ومن بين تلك المباني: خفض الإنسان والتنزل به إلى مستوى الطبيعة المادية، والماهية الواحدة للإنسان، والطبيعة الخيرة للإنسان، والعقلانية، والإنسانية، والفردانية، وحرية الإنسان، وملكية الإنسان وسلطته على نفسه وما إلى ذلك[1]. تشتمل هذه المباني في نظام التربية والتعليم النسوي على دلالاتٍ، ومن بينها أنها تعرض أصول تعليمٍ وتربيةٍ خاصةٍ، وهي تختلف في بعض الأحيان عن التربية والتعليم في سائر المدارس والاتجاهات التربوية الأخرى، ومن بينها التربية والتعليم في الإسلام أيضًا. وفي هذا المقال سوف نبحث أصول التربية والتعليم لدى النسوية الليبرالية، ونعمل على نقدها خارجيًّا من وجهة نظر الإسلام. ومن هذه الناحية سوف نتابع هذا الموضوع في قسمين، وهما: مناقشة أصول التربية والتعليم النسوي الليبرالي، ونقد أصول التربية والتعليم النسوي الليبرالي.

أولًا- مناقشة أصول التربية والتعليم النسوي الليبرالي

إنّ لكل نظامٍ تعليميٍّ وتربويٍّ عناصرَ، ومن بينها: المباني، والأهداف، والأصول، والأساليب الخاصة التي تقوم على مباني التربية والتعليم لذلك النظام. إنّ أصول التربية والتعليم هي عبارةٌ عن قواعدَ عامّةٍ تمثّل دستورَ عملٍ للقائمين على أمر التربية والتعليم[2]. إنّ هذه الأصول مستنبطةٌ من مباني وأهداف التربية والتعليم ولها صبغةٌ انتزاعيةٌ ودستوريةٌ، خلافًا للأساليب التي لها صبغةٌ خارجيةٌ، والمباني التي تتحدّد من الكينونات والمحتويات والمحدوديات الإنسانية[3]. إن أصول التربية والتعليم النسوية الليبرالية بدورها مقتبسةٌ من المباني الفلسفية النسوية الليبرالية أو أهدافهم التربوية، ومن ذلك أنّ المباني الفلسفية لكلّ نظامٍ تربويٍّ وتعليميٍّ هي المباني الأنثروبولوجية لذلك النظام. وفي هذه المقالة سوف نعمل أوّلًا على

[1]- حسيني زاده، سيد علي، **نقد وبررسي مباني انسان شناختي فمينيسم ليبرال ودلالتهاي تربيتي آن از ديدگاه اسلام** (نقد ومناقشة المباني الأنثروبولوجية النسوية الليبرالية ودلالاتها التربوية من وجهة نظر الإسلام)، رسالة على مستوى الدكتوراه من جامعة طهران، كلية علم النفس والعلوم التربوية، 1390 هـ ش.

[2]- باقري، خسرو، **نگاهي دوباره به تعليم وتربيت اسلامي** (رؤية ثانية إلى التربية والتعليم الإسلامي)، نشر مدرسة، طهران، 1374 هـ ش.

[3]- حسيني زاده، سيد علي، **سيره تربيتي پيامبر (ص) وأهل بيت (ع)** (السيرة التربوية للنبي الأكرم وأهل بيته)، ج 4، پژوهشگاه حوزه ودانشگاه، قم، 1388 هـ ش.

دراسة الأصول التربوية النسوية الليبرالية على أساس كلمات المفكرين النسويين أو على أساس الاستنباط من مبانيهم وأهدافهم التربوية، ليتمّ الاهتمام بعد ذلك بنقدها على أساس المباني الأنثروبولوجية الإسلامية والآيات والروايات[1]. وعلى هذا الأساس تكون الأصول التربوية النسوية الليبرالية على النحو الآتي:

الأصل الأول: نبذ الغائية عن أهداف التربية والتعليم

إنّ الرؤية الليبرالية هي في الأساس رؤيةٌ إنسانيةٌ وفردانيةٌ، وعليه ستكون ماهيتها في نهاية المطاف ماهيةً دنيويةً. لقد كان لإنسان المسيحية منزلةٌ خاصّةٌ؛ ذلك أن السيد المسيح (عليه السلام) وإن كان قد أُرسل على الأرض من أجل إنقاذ الناس، إلا أنه في الوقت نفسه كان في زمرة المخلوقات، وكان يواصل البحث عن مراده تبعاً لإرادة اللّه. إن الصورة التي رسمها المفكرون البارزون في عصر النهضة للإنسان، كانت مشتملةً على تحدٍّ ضمنيٍّ لهذه الرؤية اللاهوتية. وقد خاطب **بيكو**[2] الإنسان في هذا الشأن بالنيابة عن اللّه قائلاً:

«إنّ فطرة جميع الكائنات محدودةٌ ومقيّدةٌ بالحدود والقوانين التي أمرنا بها، بيد أنك غيرُ محدودٍ بحدٍّ، وإنك طبقاً لإرادتك الحرّة سوف تعمل على تعيين حدودك الفطرية باختيارك. لقد وضعناك في قلب العالم كي تتمكن هناك من رؤية كل ما هو واقعٌ وموجودٌ في هذا العالم بسهولةٍ بالغةٍ. إننا لم نخلقك سماويًّا ولا أرضيًّا، وما جعلناك فانيًا ولا مخلَّدًا، وذلك لكي تتمكن بحريةٍ وفخرٍ من صنع نفسك بالشكل الذي تريده كما لو كنت خالقًا ومعمارًا لنفسك»[3].

إنّ الليبراليّة بالالتفات إلى مبانيها الأنثروبولوجية ولا سيما منها النزعة الطبيعية، لا ترى غاية وهدفًا وراء خلق الإنسان، ولذلك فإنها تكتفي بالغايات والأهداف المادية والدنيوية العابرة فقط. يذهب **مكنتاير**[4] في هذا الشأن إلى الاعتقاد بأن نفي الغائية عن ماهية البشر

---

[1]- للاطلاع على المباني الأنثروبولوجية النسوية الليبرالية، وكذلك المباني الأنثروبولوجية الإسلامية، انظر: حسيني زاده، سيد علي، **نقد وبررسي مباني انسان شناختي فمينيسم ليبرال ودلالتهاي تربيتي آن از ديدگاه اسلام** (نقد ومناقشة المباني الأنثروبولوجية النسوية الليبرالية ودلالاتها التربوية من وجهة نظر الإسلام)، رسالة على مستوى الدكتوراه من جامعة طهران، كلية علم النفس والعلوم التربوية، 1390 هـ ش.

[2]- Picot.

[3]- آربلاستر، أنطوني، **ليبراليسم غرب: ظهور وسقوط** (الليبرالية الغربية: الظهور والأفول)، ترجمه إلى اللغة الفارسية: عباس مخبر، طهران، 1377 هـ ش.

[4]- Macintyre.

خصيصة عامة نشاهدها في النهضة التنويرية على درجاتٍ مختلفةٍ[1]؛ لأن التنويريين من العالم الغربي، من أمثال: **ديفد هيوم**[2]، و**كانط**[3] وغيرهما، يذهبون إلى الاعتقاد بالفصل بين القيَم والعلم، ويقولون بأنّ العقل لا يستطيع أن يدرك الغايات الحقيقية للحياة، ولا يمكنه الكشف عن الماهيات الضرورية لعالم الواقع. كما أن المتقدمين من أمثال **أرسطو**[4] ـ من القائلين بالرؤية الإنسانية الغائية ـ يرجعون جذوره إلى الوحي، ولكنهم يعتقدون في الوقت نفسه بأن العقل يمكنه إدراك ذلك أيضًا. كما أن مكنتاير بالإضافة إلى نسبة هذا الأمر إلى كانط وهيوم، فقد نسبه إلى آخرين من أمثال: **دينيس ديدرو**[5]، و**آدم سميث**[6]، و**سورين كيركيغارد**[7] أيضًا، وقال في ذلك: إن هؤلاء بأجمعهم على الرغم من اختلافهم النظري حول ماهية البشر، إلا أنهم ينكرون الاتجاه الغائي بالنسبة إلى ماهية البشر[8].

وعلى هذا الأساس فإنّ الأهداف التربوية النسوية الليبرالية سوف تنحصر في الأهداف الدنيوية فقط. كما أن سعادة الإنسان بدورها سعادةٌ دنيويةٌ حيث ترتبط بدنيا الناس بمختلف ثقافاتهم وترتبط بعالم الطبيعة الخلّاب والجميل للغاية[9]؛ لأنّ النسويّة الليبرالية خاصةً ذاتُ نزعةٍ طبيعيةٍ والإنسان بدوره يمثل جزءًا من هذه الطبيعة، وليس وراء الطبيعة المادية وهذا

[1]- عابدي رناني،؟ 1385 هـ ش.

[2]- ديفد هيوم (1711 ـ 1779م): فيلسوفٌ واقتصاديٌّ ومؤرخٌ اسكتلندي. يعتبر شخصيةً هامةً في الفلسفة الغربية وتاريخ التنوير الإسكتلندي. المعرّب.

[3]- إيمانويل كانط (1724 ـ 1804م): فيلسوفٌ ألمانيٌّ. يعتبر آخر الفلاسفة المؤثرين في الثقافة الأوروبية الحديثة، وأحد أهم الفلاسفة الذين كتبوا في نظرية المعرفة الكلاسيكية، وهو آخر فلاسفة عصر التنوير في أوروبا والذي بدأ بجون لوك وجورج بيركلي وديفد هيوم. من أشهر أعماله: (نقد العقل المجرد)، و (نقد العقل العملي). المعرّب.

[4]- أرسطو أو أرسطوطاليس (384 ـ 322 ق. م): فيلسوفٌ يونانيٌّ. تلميذ أفلاطون ومعلم الإسكندر الأكبر. واحدٌ من عظماء المفكرين. تغطي كتاباته مجالاتٍ عدّةً، منها: الفيزياء والميتافيزيقا والشعر والمسرح والموسيقى والمنطق والبلاغة واللغويات والسياسة والحكومة والأخلاقيات وعلم الأحياء وعلم الحيوان. وهو واحد من أهم مؤسسي الفلسفة الغربية. المعرّب.

[5]- دينيس ديدرو (1713 ـ 1713م): فيلسوفٌ وكاتبٌ وموسوعيٌّ فرنسيٌّ. برز من خلال إشرافه على إصدار (موسوعة العلوم والفنون والحِرف) وتحرير العديد من فصولها. وهو من قادة حركة التنوير. رئيس تحرير أول دائرة معارف حديثة. المعرّب.

[6]- آدم سميث (1723 ـ 1790م): فيلسوفٌ أخلاقيٌّ وعالمُ اقتصادٍ اسكتلندي. يُعدُّ أبًا الاقتصاد الحديث، ولا يزال يُعتبر من أكثر المفكرين الاقتصاديين تأثيرًا في اقتصادات العالم المعاصر. أشهر كتبه (نظرية الشعور الأخلاقي)، و (ثروة الأمم). المعرّب.

[7]- سورين كيركيغارد (1813 ـ 1855م): فيلسوفٌ ولاهوتيٌّ دنماركيٌّ. كان لفلسفته تأثيرٌ كبيرٌ على الفلسفات اللاحقة لا سيما في ما يعرف بالوجودية الإيمانية (مقارنة بالوجودية الإلحادية). المعرّب.

[8]- عابدي رناني،؟ 1385 هـ ش.

[9]- ساشوكي، مارجوري، **الهيات فمينيستي** (اللاهوت النسوي)، ترجمه إلى اللغة الفارسية: بهروز جندقي، ص 183 ـ 193، دفتر مطالعات زنان (فمينيسم ودانشهاي فمينيستي)، قم، 1382 هـ ش.

العالم شيءٌ أو عالَمٌ آخرُ كي نحتاج إلى التخطيط من أجله. إذا كان لدى الإنسان روحٌ ونفسٌ، فإنّ لهذه الروح والنفس مهمةٌ طبيعيةٌ وماديةٌ، وتعمل على أساس القوانين الطبيعية، ويرى أكثر هؤلاء الفلاسفة ولا سيما **توماس هوبز**[1] أنه إذا كان هناك وجودٌ لإلهٍ، فهو عبارةٌ عن آلة طبيعية[2]، أو أنه ـ في الحد الأدنى ـ قد خلق الإنسان فقط، وملّكه زمام أمره، وترك له بناء نفسه وتكامله وتقدمه وازدهاره. وعلى هذا الأساس فإن غاية هدف التربية والتعليم يجب أن تقوم على إعداد المواطن الجيد والذي يتمكن بنفسه من توفير الحياة الدنيوية على أحسن وجه، وأن يوجِد لنفسه أو لمجتمعه أكبر قدرٍ من الربح والمنفعة، وأن يستمتع بالحياة، وأن يَصل إلى أقصى درجات السعادة في هذه الدنيا.

الأصل الثاني: التعقّل والاستدلال

إنّ العقلانية واحدةٌ من الأصول المحورية في الليبرالية، حيث تقوم على أساس من العقلانية البشرية، وهي ترى أنّ العقل يمثّل الجانب المميّز للإنسان من سائر الكائنات، بحيث يذهب **هيرست**[3] إلى الاعتقاد بأن «**التربية والتعليم تعني الالتزام بالعقلانية، لا أقلَّ ولا أكثَر**»[4]. وعلى هذا الأساس تكون محورية العقلانية في التربية والتعليم واضحةً، وعلى أساس ذلك يكون الشيء الوحيد الذي يجب تعليمه للأطفال هو أنه إنما يجب القبول بكل شيءٍ على أساس الاستدلال العقلي، وليست هناك من مرجعيةٍ غيرِ مرجعية العقل، ونعني بالعقل هنا عقل الفرد نفسه. وعلى هذا الأساس يجب عدم الإيمان بعقيدةٍ أو معلومةٍ لا تستند إلى دعامةٍ وسندٍ من العقل. ومن هنا فإنّه يذهب إلى الاعتقاد بأنّ الأطفال يجب تنشئتهم وتعليمهم على أساس العقلانية والنقد والتفكير الحر، بحيث يعتبرون كلَّ عقيدةٍ قابلةً للانتقاد

[1]- توماس هوبز (1588 ـ 1679م): أحد أكبر فلاسفة القرن السابع عشر للميلاد في إنجلترا وأكثرهم شهرةً، ولا سيما في المجال القانوني؛ إذ كان ـ بالإضافة إلى اشتغاله بالفلسفة والأخلاق والتاريخ ـ فقيهًا قانونيًا، ساهم بشكلٍ كبيرٍ في بلورة الكثير من الأطروحات التي تميز بها القرن السابع عشر على المستوى السياسي والحقوقي، كما عرُف بمساهمته في التأسيس للكثير من المفاهيم التي لعبت دورًا كبيرًا على مستوى الفعل والتطبيق، وعلى رأسها مفهوم العقد الاجتماعي. وقد وضع كتابه (**لوياثان**) الأساس لمعظم الفلسفة السياسية الغربية من منظور نظرية العقد الاجتماعي. المعرّب.

[2]- باتلر،؟ 1968م.

[3]- Hirst.

[4]- نقلًا عن: زارعان، محمد جواد، **تربيت ديني، تربيت ليبرال** (التربية الدينية، التربية الليبرالية)، مجلة معرفت، العدد: 33، ص 8 ـ 16، 1379 هـ ش.

والتحول العقلاني، ولا ينظرون إلى أيِّ شيءٍ بوصفه حقيقةً نهائيةً. ومن هنا فإنّ تعليم الأطفال وتربيتهم على أساس نقل المعلومات والقيَم والقوالب الجاهزة لهم، أمرٌ مرفوضٌ في النظام التربوي والتعليمي الليبرالي. إنّ حرية التفكير في النظام الليبرالي التربوي والتعليمي يتخذ في بعض الأحيان تعريفًا أشدَّ وضوحًا، وقد اعتبر أمرًا متجاهلًا وسلبيًّا تجاه أيِّ عقيدةٍ مرادفةٍ. وعلى أساس من هذا الفهم فإنّ حرية التفكير تعني وجوب عدم تعليم الطفل أيِّ شيءٍ محدَّدٍ بوصفه يمثل «الحياة الصالحة»[1].

كما تؤكد النسوية الليبرالية على هذا الأصل في ما يتعلق بالنساء أيضًا، وترى أنّ المرأة صنوٌ للرجل حيث يتمتعان بالمستوى نفسه من العقل، وتذهب هذه الحركة إلى الاعتقاد بأنّ تعليم وتربية المرأة يجب أن يقوم على أساس العقلانية. وكان كلٌّ من **ماري ولستون كرافت**[2] و**ستيوارت ميل**[3] يذهب إلى الاعتقاد بأنّ النساء قادراتٌ على التعقّل مثل الرجال، ومن هنا يحقّ لهنّ الحصول على المستوى نفسه من التربية والتعليم. وإن تفضيل الرجال على النساء من هذه الناحية (أي في التعقل)، يؤدي إلى حرمان نصف المجتمع البشري من نعمة التعلّم، ولا يخفى أنّ هذا يمثّل خسارةً فادحةً يُمنى بها المجتمع.

الأصل الثالث: الاهتمام بالاختلافات والخصائص الفردية

إن الفردانية والحقوق الفردية التي تقوم على أساس فردية الإنسان، تعدّ من بين الأصول الجوهرية للدولة الحديثة في الغرب، وإن الفلسفة الوجودية للدولة تكمن في ضمان هذه الحقوق. إن الفرد أو الشخص هو الواجد للحقوق ويُعدّ مواطنًا، بمعنى أن الفرد الذي يجب

---

[1]- هيرست،؟ 1974 هـ ش، نقلًا عن: زارعان، محمد جواد، **تربيت ديني، تربيت ليبرال** (التربية الدينية، التربية الليبرالية)، مجلة معرفت، العدد: 33، ص 8 ـ 16، 1379 هـ ش.

[2]- ماري وولستون كرافت (1759 ـ 1797م): كاتبةٌ بريطانيةٌ من القرن الثامن عشر للميلاد. فيلسوفةٌ ومناصرةٌ لحقوق المرأة، وخلال حياتها القصيرة كتبت رواياتٍ وأطروحاتٍ وقصص رحالات، وكتبت عن تاريخ الثورة الفرنسية، وعن قواعد السلوك، وأدب الأطفال. واشتهرت بدفاعها عن حقوق المرأة. تزوجت من الفيلسوف ويليام غودوين الذي كان من الأشخاص المؤثرين بشدّة في الحركة اللاسلطوية. بعد وفاتها المبكرة قام زوجها عام 1798م بنشر قصة حياتها، كاشفًا تفاصيل حياتها التي كانت تعتبر آنذاك غير مقبولةٍ اجتماعيًّا ما أدى ـ دون قصد ـ إلى تدمير سمعتها لقرنٍ من الزمن. المعرّب.

[3]- جون ستيوارت ميل (1806 ـ 1873م): فيلسوفٌ واقتصاديٌّ بريطانيٌّ. أولاه والده رعايةً علميةً خاصةً. وقف مع جيرمي بنثام ضد النزعة اليقينية وكل ما كان يقاوم مسيرة العقل والتحليل والعلم التجريبي، وكان يمقت ضيق الأفق وسحق الأفراد من قبل وطأة السلطة أو العادة أو الرأي العام. المعرّب.

أن يبسط سيطرته على المجتمع المدني هو فردٌ مستقلٌّ له مجموعةٌ من الأتباع الشخصيين[1]. إن الإنسان في الرؤية الحديثة بمثابة الفرد الذي يحظى بالاحترام والمنزلة والحقوق، حيث لم يكن يتمتع بهذه المنزلة من قبل. وفي هذه الرؤية يكون الفرد أكثرَ واقعيّةً وأصالةً ومتقدِّمًا على المجتمع. إن الفرد يمثل النقطة المركزيّة والمحوريّة ويكون مالكًا لجسمه وروحه. إن جميع الأشياء ـ الأعم من الدين والفلسفة والقانون والأخلاق وما إلى ذلك ـ تابعةٌ للفرد، بينما لا يكون هو تابعًا لأيِّ شيءٍ أبدًا. ومن هنا تكتسب الميول البشرية مكانةً متينةً واستثنائيةً، ويجب على الأخلاق أن تتناغم معها. وعلى حدّ تعبير ديفد هيوم: حتى العقل عبدٌ للشهوات والرغبات[2]. وعلى هذا الأساس يجب حتى في التربية والتعليم منح الفرد أهميةً وقيمةً أيضًا، واعتبار رغبته في كل أمر مقدمةً على رغبة المجموعة، سواءً في إدارة أمور المدرسة والجامعة أو في تحديد البرامج والمناهج الدراسية. ومن هنا يجب في التخطيط والتدريس الاهتمام بالاختلافات الفردية أيضًا؛ إذ يختلف الأفراد في الأمزجة والعلاقات والتوجهات الفردية، ويجب أن يكون هذا الاختلاف مِلاكًا في التقييم والاهتمام، كما يجب الاهتمام في الأهداف والبرامج بمطالب ومشاعر الفرد أيضًا، لا ما نراه نحن أو الآخرون لمصلحة الفرد؛ إذ لا أحد يعلم ما هو في مصلحة الفرد أكثر من الفرد نفسه[3].

الأصل الرابع: المساواة بين الرجل والمرأة

بالالتفات إلى مبنى الماهية الواحدة للإنسان، تذهب الحركة النسوية الليبرالية بشكلٍ خاصٍّ إلى المساواة بين المرأة والرجل في النظام التعليمي والتربوي. بل إن هذه الحركة لا تذهب إلى الاكتفاء بالتساوي بين المرأة والرجل في الفرص التعليمية ومواصلة الدراسة حتى الدرجات العالية واختيار حقل التخصص باختيارهما ورغبتهما فقط، بل يطالبون بهذه المساواة بينهما حتى في جميع الأهداف والبرامج والأساليب والمحتويات التعليمية والتربوية، وعدم التفريق

[1]- مشير زاده، حميرا، **از جنبش تا نظريه اجتماعي: تاريخ دو قرن فمينيسم** (من النهضة إلى النظرية الاجتماعية: تاريخ قرنين من الحركة النسوية)، نشر شيرازه، طهران، 1388 هـ ش.

[2]- آربلاستر، أنطوني، **ليبراليسم غرب: ظهور وسقوط** (الليبرالية الغربية: الظهور والأفول)، ترجمه إلى اللغة الفارسية: عباس مخبر، طهران، 1377 هـ ش.

[3]- ميل، جون ستيوارت، **كنيزك كردن زنان** (تعبيد النساء)، ترجمه إلى اللغة الفارسية: خسرو ريغي، نشر بانو، 1377 هـ ش.

بينهما في هذه الأمور أبدًا[1]. يجب أن تحصل الفتيات والفتيان على فرصٍ متكافئةٍ ومتساويةٍ في التعليم لأهداف محددة، كي يتمكنوا من اختيار حقلهم الدراسي والتخصصي الذي يرغبونه، وأن يختاروا العمل والوظيفة المناسبة بكامل حريتهم. ليس هناك أيُّ حقلٍ أو درسٍ خاصٍّ بجماعة النساء أو الرجال فقط، وليس هناك فصلٌ دراسيٌّ مخصَّصٌ للرجال أو النساء فقط، كما لن يكون هناك أستاذٌ أو منهجٌ تدريسيٌّ أو أسلوبٌ تربويٌّ خاص بالرجال أو النساء فقط. إنّ المعلم والأستاذ يجب أن يتعامل مع الفتيات والفتيان على قدم المساواة، وحتى نوع ثياب الطلاب والطالبات يجب ألّا يكون مختلفًا، وإنما يجب أن يكون ذلك تابعًا لمِلاكٍ واحدٍ، ويتحدد هذا المِلاك برغبتهم الفردية والشخصية. وحتى هذه الرغبات الفردية إن انطوت على شائبةٍ من التفاوت والاختلاف بين الجنسين، يجب الوقوف ضدّها. من ذلك مثلًا إذا أراد عددٌ بعينه من الرجال أو النساء أن يفتتحوا مدرسةً خاصةً بالنساء أو الرجال، أو أن يرتدوا نوعًا من الثياب يُعتبر خاصًّا بالرجال أو النساء، يجب الوقوف ضدّه؛ لأن مثل هذه المدرسة أو الزيّ الخاص سوف يعتبر مظهرًا للاختلاف والتمايز بين الجنسين. كما يجب تعليم الفتيات والفتيان شؤون تدبير المنزل، والصناعة، والإدارة ومختلف أنواع المشاغل، كي يحصلوا على فرصٍ متكافئةٍ للانتخاب الحر. لا ينبغي تخصيص أيِّ حصّةٍ خاصّةٍ لأيِّ فئةٍ من الفئات البشريّة تحت أيِّ ذريعةٍ من الذرائع، ولا سيما على أساس الفصل بينهم على أساس الذكورة والأنوثة، أو التناسب مع المهنة والوظيفة، بل يجب مجرد إعداد الفرص المتساوية لهم؛ لينتخب كلُّ واحدٍ منهم ما يختاره من شغلٍ على أساسٍ من الرغبة والتنافس الحرّ فقط. وبطبيعة الحال يذهب كلٌّ من وولستون كرافت وستيوارت ميل إلى القول بأن الفتيات بعد التعليم سوف يتجهن بشكلٍ طبيعيٍّ نحو إدارة المنزل وإدارة الأسرة وينتخبن رعاية الأزواج وتربية الأطفال[2]. وفي هذا الشأن يذهب **ميل** إلى الاعتقاد بأنه على الرغم من أن التربية والتعليم المتكافئ والمتساوي والمشترك لن يقضي على جميع الاختلافات والأذواق الشخصية بين الرجل والمرأة، إلا أنه سوف يجعل من الاتفاق بشأن المقاصد الهامة في الحياة أمرًا ممكنًا ومتاحًا بشكلٍ أكبرَ. علينا أن نؤمن

---

[1]- شاوردي، شهرزاد، **نقد وتبيين مباني انسان شناسي فمينيسم ودلالتهاي تربيتي آن** (نقد وبيان المباني الأنثروبولوجية ودلالاتها التربوية)، أطروحة علمية على مستوى الماجستير، جامعة تربيت مدرّس، طهران، 1380 هـ ش.

[2]- ويلفورد، ريك وآخرون، **مقدمه اي بر ايدئولوژي هاي سياسي** (مقدمة على الأيديولوجيات السياسية)، ترجمه إلى اللغة الفارسية: محمد قائد، نشر مركز، ط 2، طهران، 1385 هـ ش.

بأن التربية والتعليم المنفصل والاختلاف بين الفتيان والفتيات من خلال التأكيد على التفاوت القائم على أساس الذكورة والأنوثة، سوف يعمّق الاختلافات بين المرأة والرجل[1]. كما يذهب **فريدن** في هذا الشأن إلى القول: إذا كان أحد الأسباب في عدم المساواة بين الرجل والمرأة في الحقل العام عدم وجود بعض الصلاحيات عند النساء، فعلينا أن نرجع هذه المشكلة إلى التفريق بين الفتيات والفتيان في التعليم، لأن الفرضية في النظام التعليمي تقوم على تعليم كلٍّ من الفتيات والفتيان؛ ليعلب كلٌّ منهما أدوارًا مختلفةً في المستقبل، وبذلك يتم تعليم الفتيات والنساء مهاراتٍ تُبعدهنّ عن حياة الوظائف والمهن[2].

الأصل الخامس: حرية النساء

في ما يتعلق بالليبرالية يتمّ طرح مسألة الحرية ضمن ثلاث دوائر:

1 ـ الحرية من القمع الممنهج ضد المعلِّمين والطلاب من قِبل الدولة والكنيسة والجماعات الخاصة، بمعنى أن المعلِّمين والتلاميذ يجب أن يتمتّعوا بحرية التعبير والحق في الحصول على المعلومات.

2 ـ الحرية العلمية بوصفها نموذجًا للحرية المنظمة، بمعنى أنّ المدارس يجب أن تبتعد عن النشاطات السياسية، ويجب عدم إدخال الإيديولوجيات في المدارس.

3 ـ الحرية العلمية بوصفها جزءًا من جدوائية المعرفة الأسلوبية، بمعنى أنّ المدارس والتلاميذ يستطيعون البحث والتحقيق في المسائل الجدلية، وعرض نتائج التحقيقات في التدريس، دون أن يكون هناك خطوطٌ حُمْرٌ أمام التحقيقات وبيان النتائج التي تتمخض عنها التحقيقات وموضوعات التدريس والتحقيق[3].

---

[1]- ميل، جون ستيوارت، **كنيزك كردن زنان** (تعبيد النساء)، ترجمه إلى اللغة الفارسية: خسرو ريغي، ص 151 ـ 152، نشر بانو، 1377 هـ ش.

[2]- مشير زاده، حميرا، **از جنبش تا نظريه اجتماعي: تاريخ دو قرن فمينيسم** (من النهضة إلى النظرية الاجتماعية: تاريخ قرنين من الحركة النسوية)، 1388 هـ ش.

[3]- غوتك، جرالد إل، **مكاتب فلسفي وآراي تربيتي** (المدارس الفلسفية والآراء التربوية)، ص 281 ـ 284، ترجمه إلى اللغة الفارسية: محمد جعفر باك سرشت، سازمان سمت، طهران، 1380 هـ ش.

تجب مراعاة حرية الأفراد في مواصلة الدراسة إلى المراحل العليا، واختيار الحقل الذي يفضلونه، واختيار البرامج والمحتويات التعليمية المناسبة (في المساحات المباحة للرجال) بشكلٍ كاملٍ. إنّ هذا الأصل ينبثق بدوره عن المبنى القائم على أنّ الإنسان قد خُلق حرًّا، كما ينبثق عن امتلاك الإنسان لنفسه، وعدم المرجعية والسلطة الخارجية عليه، وكذلك عن عقلانية الإنسان؛ لأن الإنسان يمتلك عقلًا، وإن العقل لوحده يكفيه، ويمكنه أن يُرشده في الوصول إلى أهدافه، ولن يكون لأحدٍ الحق في سؤاله واستجوابه في الوصول إلى أهدافه. يرى ستيوارت ميل أنّ الحرية من أقدم القيَم، وأنها تؤدي إلى المساواة. إن الحد الأقصى من الحرية يستلزم الأحدّ الأقصى من المنافع. إنه يذهب إلى الاعتقاد بأن كلَّ قانونٍ أو سنةٍ تعمل تحت أيِّ ذريعةٍ أو مستمسك على تحديد حرية سلوك الأفراد، إنما يخدم العناصر الشيطانية التي تجفّف مصادر الفرح والسعادة في الحياة، وتقضي على تنوّع الحياة وقيمتها وأهميتها. وبطبيعة الحال فإنّ الحرية ـ من وجهة نظره ـ ليست مطلقةً، بل لا مانع من تقييد الحريات إلى حدٍّ ما، حيث يتم اعتبار الجميع مسؤولًا عن نتائج أفعاله السيّئة والقبيحة[1].

الأصل السادس: الاستقلال والاكتفاء الذاتي

إنّ نمو الاستقلالية الذاتية أو سلطة الشخص على نفسه، والتي تقوم على أساس أنّ الإنسان قد خُلق حرًّا، وعلى أساس فردانية الإنسان، هي من القيَم التي لا يمكن أن تنفكّ عن الحرية والعقلانية في الليبرالية. يرى **بيلي**[2] (1984م) أن التربية والتعليم الليبرالي شيء يحرر الفرد من جميع القيود، ومن هنا يمكن للفرد أن يكون مختارًا في الاعتقاد والعمل. وطبقًا لرؤية **ديردن**[3]

«إنّ كلَّ شخصٍ يبلغ اختياره حدًّا بحيث إن فكره وعمله في حياته إنما يتم تبريره من خلال الرجوع إلى ذاته، بمعنى انتخابه وقراره وحكمه وتخطيطه واستدلاله».

يرى المفكّرون في أمر التربية والتعليم الليبرالي أن تطوير الإدارة الذاتية لدى الأطفال تقترن بالكثير من العناصر، ومن بينها: توسيع دائرة العلم والفهم لديهم، والعلم بمختلف العقائد

[1]- ميل، جون ستيوارت، **كنيزك كردن زنان** (تعبيد النساء)، ترجمه إلى اللغة الفارسية: خسرو ريغي، 1377 هـ ش.

[2]- Billie.

[3]- Dearden.

والأساليب والمناهج في الحياة، واتخاذ القرارات العقلانية، ورفع مستوى التفكير الشخصي القائم على الاستدلال بعيدًا عن الأفكار الناشئة من سلطة الآخرين[1].

وعلى هذا الأساس تؤكد النسوية الليبرالية على أن النساء يجب أنْ يتلقَّيْن نوعًا من التربية والتعليم بحيث يحصلن على استقلاليّةٍ تامّةٍ وكاملةٍ عن الرجال من جميع النواحي. كما كان **هاريت تايلور**[2] يذهب إلى الاعتقاد بأن اشتغال النساء وممارستهن المهن والوظائف يشكل مقدمةً لاستقلالهن. وإن استقلال النساء سوف يُفضي إلى عدم وقوعهن تحت سلطة الرجال، وإلى عدم اعتبارهن أدنى منهم. وعلى هذا الأساس يجب على التربية والتعليم أن تنشئ النساء على الاستقلال عن الرجال. وبطبيعة الحال يجب أن يبدأ ذلك بالاستقلال في التعليم. إذا كانت الفتيات والنسوة في المدرسة والمعهد التعليمي يحظين بالاستقلال اللازم، فإنهن سوف ينشأن على المستوى العملي بحيث يعشن بشكلٍ مستقلٍّ حتى بين أسرهن وفي مجتمعهن أيضًا، ولن يعتمدن على الرجال في حياتهن أبدًا. يقول جون ستيوارت ميل في هذا الشأن: على جميع الرجال أن يستذكروا مشاعرهم في لحظة الانعتاق من تبعية مرحلة الطفولة، حيث شعروا وكأنّ حِملًا ثقيلًا قد أزيح عن كواهلهم، أو أن أغلالًا قد رُفعت عن أقدامهم. فمن ذا يستطيع القول أن النساء لا يقدرن على حمل مثل هذه المشاعر؟ [3]

الأصل السابع: التنافس بين المرأة والرجل

إن أحد أصول الليبرالية هو التنافس، والذي يقوم على مبنى تساوي الناس في الخلق. لقد كان علماء الاقتصاد في مدرسة **مانشستر**[4] يعبرون عن الأولوية الفردية بوصفها حقًّا للفرد في التنافس الاقتصادي المطلق. وكان **هربرت سبنسر**[5] يذهب ـ على أساسٍ من الداروينية

---

[1]- زارعان، محمد جواد، **تربيت ديني، تربيت ليبرال** (التربية الدينية، التربية الليبرالية)، مجلة معرفت، العدد: 33، 1379 هـ ش.

[2]- Harriet Taylor.

[3]- ميل، جون ستيوارت، **كنيزك كردن زنان** (تعبيد النساء)، ترجمه إلى اللغة الفارسية: خسرو ريغي، ص 158، 1377 هـ ش.

[4]- Manchester School.

[5]- هربرت سبنسر (1820 ـ 1903م): فيلسوفٌ بريطانيٌّ. قدّم في كتابه (**الرجل ضد الدولة**) رؤيةً فلسفيّةً متطرفةً في ليبراليتها. وكان هو من أوجد مصطلح (البقاء للأصلح) على الرغم من أنه يُنسب عادة إلى (دارون). وقد ساهم سبنسر في ترسيخ مفهوم الارتقاء، وأعطى له أبعادًا اجتماعيةً في ما عُرف لاحقًا بالداروينية الاجتماعية. وهكذا يُعدّ سبنسر واحدًا من مؤسسي علم الاجتماع الحديث، واعتبر الأب الثاني لعلم الاجتماع بعد أوغست كونت الفرنسي. المعرّب.

الاجتماعية ـ إلى الادعاء بأن التنافس يمثل وسيلةً طبيعيةً لاختيار الأصلح لمواصلة الحياة. كما كان يعتبر التربية والتعليم عاملًا في إعداد عالم المنافسة. كما كان توماس هوبز يُشبّه حياة البشر بميدانٍ للسباق، وكان يقول: يجب أن نفترض أن هذا السباق ليس له من هدفٍ سوى التقدم على الجميع. إنّ التنافس وجميع أنواع السعي من أجل التقدّم على الآخرين يجب أن يكون جزءًا من سَدى ولُحمة حياتنا[1]. وبطبيعة الحال كان **جون ديوي**[2] من بين الليبراليين يؤكد على المشاركة والتعاون الجماعي[3]. كما أن النسويين الليبراليين يعملون بدورهم ـ على أساسٍ من مبانيهم الليبرالية ـ على وضع الرجل والمرأة بشكلٍ عامٍّ في مواجهة أحدهما الآخر، ويؤكدون على التنافس في ما بينهما من أجل الحصول على المكتسبات والامتيازات الاجتماعية والسياسية والاقتصادية والتعليمية. إن منع النساء من التنافس مع الرجال يُعدُّ ظلمًا كبيرًا بحقّهن، ويُلحق ضررًا بالمجتمع لا يمكن تداركه[4]. تكتسب هذه المسألة أهميةً أكبرَ في التربية والتعليم؛ لأن حضور الفتيات والفتيان في فصلٍ دراسيٍّ واحدٍ يساعد على ارتفاع وتيرة التنافس، وبالتالي يؤدي إلى تقدّم كلا الجنسين. يرى **ستيوارت ميل** أن التنافس أصلٌ كليٌّ يجب مراعاته دائمًا، ولا سيّما في حقل التربية والتعليم. إن التنافس يجب ألّا يراعى في انتخاب الحقول الدراسية فحسب، بل تجب مراعاته في جميع الحقول التربوية وغير التربوية؛ لأن التنافس يؤدّي إلى بروز القابليات الفطرية المودعة في جِبِلّة البشر. وقال ستيوارت ميل في هذا الشأن: إن التنافس الاجتماعي المحدود بالحرية والمساواة للجميع، سوف يضع النساء والرجال في مواضعَ متناسبةً مع فطراتهم، بحيث إنها لن تكون منسجمةً مع قابلياتهم الطبيعية فحسب، بل سوف تقدم أفضلَ النتائج على أرض الواقع[5]. يرى ستيوارت ميل أنه لو تعاملنا بشكلٍ حرٍّ مع الطبيعة التي خلقت كلَّ شخصٍ

[1]- تريغ، روجر، **ديدگاهي در باره سرشت آدمي: رويكردي تاريخي** (رؤية حول طبيعة الإنسان: اتجاه تاريخي)، ص 74، ترجمه إلى اللغة الفارسية: مجموعة من المترجمين، پژوهشگاه علوم انساني ومطالعات فرهنگي، طهران، 1385 هـ ش.

[2]- جون ديوي (1859 ـ 1952): تربويٌّ وفيلسوفٌ وعالمُ نفسٍ أمريكيٍّ، وزعيمٌ من زعماء الفلسفة البراغماتية ومن أوائل المؤسسين لها. كان يطمح إلى بناء مجتمعٍ ديمقراطيٍّ وفلسفةٍ علميةٍ تُوازن بين قيمة الفرد وقيمة الجماعة. وقد أكد على العلاقة الوثيقة بين التقدّم العلمي والنظام الديمقراطي، وقد استفادت الولايات المتحدة الأمريكية من أفكاره في موضوع التربية وجذب العقول واستقطاب كل علماء الأرض. ويعتبر أن الفلسفة تمثل سلطةً تشريعيةً مهمتها نقض القيَم الحاضرة واقتراح قيَمٍ جديدةٍ تواكب التغيّرات الحاصلة في الحياة. المعرّب.

[3]- غوتك، جرالد إل، **مكاتب فلسفي وآراي تربيتي** (المدارس الفلسفية والآراء التربوية)، ص 266، ترجمه إلى اللغة الفارسية: محمد جعفر باك سرشت، سازمان سمت، طهران، 1380 هـ ش.

[4]- ميل، جون ستيوارت، **كنيزك كردن زنان** (تعبيد النساء)، ص 87، ترجمه إلى اللغة الفارسية: خسرو ريغي، نشر بانو، 1377 هـ ش.

[5]- المصدر أعلاه، ص 87.

بشكلٍ حرٍّ، وسمحنا بتحقّق انتخاب الحقول والمشاغل في التنافس الحر والمتكافئ بشكلٍ طبيعيٍّ، فإنه سيتم الحفاظ على تناسب الأمور بشكلٍ أفضلَ.

الأصل الثامن: النسبية وإمكان تغيّر القيَم

بالالتفات إلى أن النسوية العلمانية لا تفكر إلا بالغايات والأهداف الدنيوية، وأنها تحصر الإنسان بالعالم المادي، وأن الأهداف والقيم الدنيوية متغيّرةٌ بتغيّر الأوضاع والأحوال الزمنية، يجب العمل على تغيير جميع أهداف التربية والتعليم بما يتناسب والأوضاع الزمانية والمكانية. وعلى الرغم من أنّ جون ديوي يرى أن التنمية هي الهدف والغاية من التربية والتعليم، يذهب **سيدني هوك**[1] إلى التأكيد على أن التربية والتعليم يجب أن تتناغم مع التنمية لبناء مجتمعٍ ديمقراطيٍّ، بمعنى أنّ أهداف المجتمع الديمقراطي هي التي تحدد اتجاه التنمية والتطوّر[2]. حتى في النظام التعليمي في قُطرٍ واحدٍ لا يمكن لنا أن نأخذ بنظر الاعتبار أهدافًا وغاياتٍ واحدةً، وربما أمكن القول: حتى لمجموعةٍ محدّدةٍ من الأفراد لا يمكن اعتبار أهدافٍ واحدةٍ، بل لا بد من طرح أهدافٍ محدّدةٍ لكلِّ فردٍ. يرى ستيوارت ميل أنه في الدين والدولة وجميع المراكز التعليمية في كافة المجتمعات يتم العمل دائمًا على تربية وتنشئة الأحياء للعيش في مجتمعات الأجيال البائدة. ومما يؤسف له أنه حتى بعد مضيِّ مدّةٍ طويلةٍ على تقويض جميع الحقائق وكافة أهداف تلك المجتمعات أحيانًا، نجد إصرارًا على مواصلة تلك المناهج التربوية الخاطئة[3]. إن هذه النسبية لا يتمّ الاقتصار على طرحها في التربية والتعليم فقط، وإنما تُطرح حتى في الأخلاق أيضًا. إن الليبرالية هي مذهبُ الأخلاق المتسامحة والمرنة والإباحية، إذ يقولون أن الكثير من الأفعال والسلوكيات ليس لها من حكمٍ سوى

---

[1]- سيدني هوك (1902 ـ 1989م): فيلسوفٌ أمريكيٌّ ينتمي إلى المدرسة البراغماتية. المعرّب.

[2]- أوزمن، هوارد أي؛ ساموئيل أم. كراور، **مباني فلسفي تعليم وتربيت** (الأسس الفلسفية للتربية والتعليم)، ترجمه إلى اللغة الفارسية: غلام رضا متقي فر ومساعدوه، نشر: مؤسسة الإمام الخميني (ره)، قم، 1379 هـ ش.

[3]- ميل، جون ستيوارت، **كنيزك كردن زنان** (تعبيد النساء)، ص 75 ـ 76، ترجمه إلى اللغة الفارسية: خسرو ريغي، 1377 هـ ش.

الإباحة[1]، كما يقول **آربلاستر**[2] أنّه ليس في الليبرالية أيُّ قانونٍ أخلاقيٍّ عامٍّ يحدّد ما يتعيّن على الإنسان فعله. ليس هناك في هذا العالم دليلٌ مقبولٌ.

كما يذهب **جون ستيوارت ميل** بدوره إلى عدم القول بالقيَم الثابتة، ويرى أن القيم الأخلاقية تختلف باختلاف الأزمنة. وقال في هذا الشأن: في المراحل الأولى من تشكيل المجتمعات كان يتم تعليم الأفراد على أخلاق التسليم، أعقب ذلك تعليمهم فضيلة الصبر والتحمّل في مواجهة الأقوياء والموسرين، أما اليوم فقد انحسرت مرحلة أخلاق التسليم والتقليد وأخلاق التعاطي والسخاء في المجتمعات الحديثة، وحلت محلها أخلاق العدالة والمساواة[3].

الأصل التاسع: التربية والتعليم المختلط (النساء والرجال)

يذهب النسويون الليبراليون إلى الاعتقاد بأن تعليم وتربية الفتيان والفتيات يجب أن يكون مختلطًا؛ لأن الفصل بينهم بالإضافة إلى تكريس شائبة التفاوت بين الجنسين في الأذهان، يقضي على قيام العلاقات العميقة بين الرجال والنساء، أو يحول دون تحقّقها في الحد الأدنى. يقول جون ستيوارت ميل في هذا الشأن: لو أن التربية والتعليم المنفصل والمختلف بين الفتيان والفتيات لم يجعل إقامة العلاقات العميقة والمتعددة الأبعاد بين الرجال والنساء أمرًا ممكنًا، لوجد في الأسرة ـ وربما أكثر من أيِّ مكانٍ آخر ـ نظامٌ تربويٌّ مختلفٌ أيضًا، في حين أن هذا الأمر لم يتحقق في الأسرة. وبطبيعة الحال صحيحٌ أنّ تربية وتعليم الفتيان والفتيات لم يكن مستقلًّا ومنفصلًا، لما زالت جميع الاختلافات في الأذواق والأمزجة الشخصية بين الأزواج والزوجات، ولكن الوصول إلى التوافق بشأن الأهداف والمقاصد الهامة من الحياة سيغدو ممكنًا على نحو أكثر[4]. بمعنى أنه يرى أن التربية والتعليم غير المختلط يشكل مانعًا يحول دون العلاقات العميقة القائمة على الحبّ بين الزوجين. وعليه لكي نؤسس لعلاقاتٍ عميقةٍ قائمةٍ على الحبّ بينهما يجب أن يكون نظام التربية والتعليم مختلطًا. كما يذهب ستيوارت ميل إلى الاعتقاد بأن التعليم المنفصل بين

---

[1]- بيات، عبد الرسول ومساعدوه، **فرهنگ واژه ها** (معجم المفردات)، مؤسسة انديشه وفرهنگ ديني، قم، 1381 هـ ش.

[2]- آربلاستر، أنطوني، **ليبراليسم غرب: ظهور وسقوط** (الليبرالية الغربية: الظهور والأفول)، ترجمه إلى اللغة الفارسية: عباس مخبر، طهران، 1377 هـ ش.

[3]- ميل، جون ستيوارت، **كنيزك كردن زنان** (تعبيد النساء)، ص 74، ترجمه إلى اللغة الفارسية: خسرو ريغي، 1377 هـ ش.

[4]- المصدر أعلاه، ص 152.

الفتيات والفتيان لا يشكّل مانعًا يحول دون العلاقات الأسرية الطبيعية فحسب، بل يؤدي إلى إبعاد النساء عن استلام المناصب والمسؤوليات الاجتماعية، والحرمان من الامتيازات الاجتماعية بشكلٍ عامٍّ[1]. وكذلك فإنّه في أحد المحاور الأساسية في الإعلان الحقوقي لمنظمة النساء الوطنية في سنة 1967م، قد تمّ ذكر التعليم المتكافئ والمختلط أيضاً[2]. وعلى هذا الأساس يمكن اعتبار نظام التربية والتعليم المختلط من أصول التربية والتعليم في النسوية الليبرالية.

الأصل العاشر: الظاهراتية وأهمية السلوك

ترى النسوية الليبرالية أنّ المِلاك والمعيار في التربية هو السلوك الظاهري، وأن الذي يجب إصلاحه هو السلوك. إنهم لا يرون قيمةً وأهميةً للدوافع والنوايا والصفات والمَلَكات، أو إنهم في الحد الأدنى لا شأن لهم في التربية والتعليم بإيجاد الإصلاح والتغيير. فلو أمكن لنا أن نصنع من الفرد مواطنًا صالحًا وربيناه على حسن السلوك، كان ذلك كافيًا. يرى جون ستيوارت ميل أن جميع الحركات السياسية والأفكار الأخلاقيّة في المجتمع الحديث تقوم اليوم على هذا المبنى القائل بأن السلوك ـ وحده ـ هو المهم. فليس مهمًّا من هم الأشخاص، وما هي أسماؤهم ونواياهم، وما هي أعمارهم، ومبلغ ثرواتهم، وأصولهم وانتماءاتهم النَّسَبية، وما هي أديانهم ومذاهبهم، وما هو أجناسهم وذواتهم، بل المهم هو ما يفعله الأفراد. والأهم هو أن حق الهداية والسيادة إنما يحصل على اعتباره على أساس حُسن السابقة والسلوك[3].

إن الأخلاق الليبرالية لا شأن لها ـ في الأساس ـ بالقلب والصفات والقيَم القلبية والثابتة، وإنما تؤكد على السلوك الظاهر فقط؛ لأن الليبرالية إنما تؤكد على الأخلاق العقلانية (الأخلاق المستدل عليها) واحترام العقائد والعلاقات المختلفة وتجنّب إلقاء القيَم، وهذه الأمور بدورها تقوم على قيَم الليبرالية الأساسية الثلاثة، وهي: الحرية، والمساواة، والعقلانية[4]. وعلى هذا

---

[1]- المصدر أعلاه، ص 158 ـ 159.

[2]- مشير زاده، حميرا، **از جنبش تا نظريه اجتماعي: تاريخ دو قرن فمينيسم** (من النهضة إلى النظرية الاجتماعية: تاريخ قرنين من الحركة النسوية)، ص 146، 1388 هـ ش.

[3]- ميل، جون ستيوارت، **كنيزك كردن زنان** (تعبيد النساء)، ص 134 ـ 135، ترجمه إلى اللغة الفارسية: خسرو ريغي، 1377 هـ ش.

[4]- هالستد،؟ 1996 هـ ش، نقلًا عن: زارعان، محمد جواد، **تربيت ديني، تربيت ليبرال** (التربية الدينية، التربية الليبرالية)، مجلة معرفت، العدد: 33، 1379 هـ ش.

الأساس فإن ما هو المهم في التربية والتعليم الليبرالي هو السلوك، وتربية المواطن الصالح الذي يكون سلوكه حسنًا، ولا شأن لها بالصفات الأخلاقية التي يكون موطنها القلب وتصبح جزءًا من وجود الإنسان، أو لا تقوم حيالها بالشيء الكبير في الحد الأدنى.

طبقًا لما تقدم على أساس المباني الأنثروبولوجية النسوية الليبرالية وكذلك بعض أقوال عددٍ من الليبراليين والنسويين الليبرالين، يمكن أن نعتبر هذه الأصول العشرة ـ في الحدّ الأدنى ـ من أصول التربية والتعليم النسوية الليبرالية. وهي الأصول التي تمثل قواعدَ كليةً وعامّةً تُرشد القائمين على أمر التربية والتعليم إلى اختيار الأساليب والمحتويات والبرامج التربوية، والتي سوف تؤثر على نظام التربية والتعليم بشكلٍ عامٍّ. وفي القسم الثاني من هذه المقالة سوف نعمل على نقد ومناقشة هذه المباني من وجهة نظر الإسلام والتربية والتعليم الإسلامي.

ثانيًا ـ نقد أصول التربية والتعليم النسوي الليبرالي من زاوية الإسلام

تقدّم في القسم الأول من هذه المقالة بيان عشرة أصولٍ تربويةٍ تقوم على المباني الأنثروبولوجية النسوية الليبرالية، وهي إما مذكورةٌ في كلام النسويين الليبراليين، أو هي من مقتضيات مبانيهم. وفي هذا القسم سوف نتعرّض إلى نقد هذه الأصول العشرة في التربية والتعليم النسوي الليبرالي والتي كانت قائمةً على الأسس الأنثروبولوجية للحركة النسوية، من زاوية الإسلام وعلى أساس المباني الأنثروبولوجية للإسلام والآيات والروايات.

1. أصل نبذ الغائية عن أهداف التربية والتعليم

إنّ النسوية الليبرالية ـ كما تقدّم إثباته في معرض الحديث عن مبانيها[1] ـ لا تكتفي بعدم القول بغاية للعالم، بل وتؤكّد على الأهداف الدنيوية، ونفي الأهداف الغائية الأخروية في التربية والتعليم، وتأخذ هذا الأمر بوصفه أصلًا. هذا في حين أن الإنسان ـ بناءً على الرؤية الإسلاميّة ـ مركَّبٌ من الجسم والروح[2]، وأن أصالة الإنسان بروحه، وأن الروح هي التي

[1]- حسيني زاده، سيد علي، **نقد وبررسي مباني انسان شناختي فمينيسم ليبرال ودلالتهاي تربيتي آن از ديدگاه اسلام** (نقد ومناقشة المباني الأنثروبولوجية النسوية الليبرالية ودلالاتها التربوية من وجهة نظر الإسلام)، رسالة على مستوى الدكتوراه من جامعة طهران، كلية علم النفس والعلوم التربوية، 1390 هـ ش.

[2]- قال تعالى: ﴿وَلَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ مِنْ سُلَالَةٍ مِنْ طِينٍ * ثُمَّ جَعَلْنَاهُ نُطْفَةً فِي قَرَارٍ مَكِينٍ * ثُمَّ خَلَقْنَا النُّطْفَةَ عَلَقَةً فَخَلَقْنَا الْعَلَقَةَ مُضْغَةً فَخَلَقْنَا الْمُضْغَةَ عِظَامًا فَكَسَوْنَا الْعِظَامَ لَحْمًا ثُمَّ أَنْشَأْنَاهُ خَلْقًا آخَرَ فَتَبَارَكَ اللّه أَحْسَنُ الْخَالِقِينَ﴾. سورة المؤمنون: الآيتان 12 ـ 14.

تمدّ الجسم بالحياة؛ لأن الروح مجرّدةٌ، وتبقى بعد فناء الجسم، ولن تفنى أبدًا، فقد كانت موجودةً قبل هذا العالم وستبقى بعده، حتى يحين اليوم الذي تلتقي فيه مع الله سبحانه وتعالى: ﴿إِنَّا لِلَّهِ وَإِنَّا إِلَيْهِ رَاجِعُونَ﴾[1]. وثانيًا: إنّ الدنيا مقدِمةٌ للآخرة وإنّ وجود الدنيا بالمقارنة إلى الآخرة ليس سوى متاعٍ قليلٍ: ﴿قُلْ مَتَاعُ الدُّنْيَا قَلِيلٌ وَالْآخِرَةُ خَيْرٌ لِمَنِ اتَّقَى﴾[2]. يُضاف إلى ذلك أنّ الإنسان ينزع إلى الكمال وطلب المزيد، ولا يمكن للغايات الدنيوية أنْ تُشبع تطلعاته وأهدافه ومطامحه. وكلما علم الإنسان أكثر، كلما ازدادت معرفته بجهله، وزاد عطشًا إلى المزيد من المعرفة. وعليه كيف سيمكن رفع هذا الظمأ بواسطة الأهداف الدنيوية المحدودة؟ إن محدودية أهداف التربية والتعليم بدورها تتنافى مع ما ذكره جون ديوي ـ الليبرالي العملاني ـ في معرض بحث أهداف التربية والتعليم أيضًا؛ وذلك لأنه يرى أن الغاية من التربية والتعليم هي التنمية أو المزيد من التنمية. وكيف يمكن للمزيد من التنمية ـ المعبّر في حدّ ذاته عن عدم محدوديته ـ أن ينسجم مع محدودية الأهداف واقتصارها على الأهداف المادية والدنيوية؟ إن حصر أهداف تربية الإنسان بالأهداف الدنيوية فيه احتقارٌ وتقزيمٌ للإنسان، وهذا يتنافى مع روح وجوهر التربية والتعليم الذي يتمثل بتربية الإنسان العظيم بوصفه خليفة الله في الأرض. وعلى هذا الأساس فإن الأهداف التربوية للإنسان لا تنحصر بالأهداف الدنيوية، بل الأهداف الدنيوية لا تشكل إلا جزءًا ضئيلًا من أهداف التربية والتعليم في الإسلام. وبطبيعة الحال ليس هناك اختلافٌ جوهريٌّ بين المرأة والرجل في الأهداف الأخروية والمعنوية، وإنما تكمن الاختلافات في الغالب بينهما في الأهداف والأدوار والآليات الدنيوية، إلا أن الذي تستفيده النسوية الليبرالية من هذا الأصل، هو أنه بالالتفات إلى هذا الأصل ومبناه تضطر الحركة النسوية إلى تحقيق الهدف العام من التربية والتعليم ـ والذي هو عبارةٌ عن المساواة الكاملة ـ في هذه الدنيا، وعلى هذا الأساس يجب رصد أهدافٍ متساويةٍ ومتكافئةٍ للمرأة والرجل في هذه الدنيا، كي نجعل من نظام التربية والتعليم نظامًا ناجحًا.

2. أصل التعقّل والاستدلال

إنّ من بين الأصول التربوية الأخرى للنسوية الليبرالية أصل التعقّل والاستدلال، بمعنى أنّ

[1]- سورة البقرة، الآية: 156.

[2]-سورة النساء، الآية: 77.

كل مسألةٍ نروم تعليمها للطالب يجب أوّلًا: ألّا تكون طاردةً للعقل أو تتجاوز الأمور العقلية وذهنية الطالب. وثانيًا: أن تكون معقولةً. وثالثًا: أن يتم عرضها على أساس الاستدلال العقلي.

كما أن أصل العقل والتفكير مطروحٌ في التربية والتعليم الإسلامي أيضًا. إلا أن الفارق بينه وبين ما يتمّ طرحه في التربية والتعليم الليبرالي والنسوية الليبرالية، يكمن في أن العقل في التربية والتعليم الإسلامي لا يعدّ هو المصدر الوحيد للمعرفة، وإنما هو واحدٌ منها، ولا يمكن الاكتفاء به في جميع المجالات؛ وذلك للأمور الآتية، وهي أوّلًا: هناك مصادرُ معرفيّةٌ أخرى إلى جانب العقل[1]، وهي: التجربة الحسية[2]، والوحي والإلهام[3]، والكشف والشهود[4]، والنقل أيضًا[5]. وثانيًا: في ما يتعلق بالأمور الجزئية لا يمكن الاستفادة من الأسلوب العقلي، بل يجب الاستفادة من التجربة الحسية؛ إذ العقل مُدرِكٌ للكليات ولا طريق له إلى الجزئيات[6]. وبالإضافة إلى ذلك فإن التعقل والتفكير يحتاج إلى مقدماتٍ، وهذه المقدمات هي في الغالب حسيّةٌ وتجريبيةٌ أو نقليةٌ. إن القرآن الكريم بالإضافة إلى تأكيده على التعقل والتفكير، يؤكد بكثرةٍ على الاستفادة من التجربة الحسية والأمور الوحيانية والنقلية أيضًا، وإلى جانب قوله سبحانه وتعالى: ﴿**أَفَلَا تَعْقِلُونَ**﴾[7]، نجده يقول:﴿**أَفَلَا تَسْمَعُونَ**﴾[8]، و﴿**أَفَلَا تُبْصِرُونَ**﴾[9]، و ﴿**أَفَلَا يَنْظُرُونَ**﴾[10]، و﴿**أَفَلَا تَذَكَّرُونَ**﴾[11] أيضًا. إلا أن الليبراليين والنسوية الليبرالية على الرغم

---

[1]- «إن لله على الناس حجتين: حجة ظاهرة، وحجة باطنة، فأما الظاهرة فالرسل والانبياء والائمةﷺ - وأما الباطنة فالعقول. (الكليني، محمد بن يعقوب، الكافي، ج 1، ص 15، دار الكتب الإسلامية، طهران، 1365 هـ ش.

[2]- قال تعالى: ﴿وَاللَّهُ أَخْرَجَكُمْ مِنْ بُطُونِ أُمَّهَاتِكُمْ لاَ تَعْلَمُونَ شَيْئًا وَجَعَلَ لَكُمُ السَّمْعَ وَالْأَبْصَارَ وَالْأَفْئِدَةَ لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ﴾. سورة النحل، الآية: 78.

[3]- قال تعالى: ﴿وَاتْلُ مَا أُوحِيَ إِلَيْكَ مِنْ كِتَابِ رَبِّكَ لاَ مُبَدِّلَ لِكَلِمَاتِهِ وَلَنْ تَجِدَ مِنْ دُونِهِ مُلْتَحَدًا﴾. سورة الكهف، الآية: 27.

[4]- قال تعالى: ﴿وَكَذَلِكَ نُرِي إِبْرَاهِيمَ مَلَكُوتَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَلِيَكُونَ مِنَ الْمُوقِنِينَ﴾. سورة الأنعام، الآية: 75.

[5]- قال تعالى: ﴿وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ قَبْلِكَ إِلاَّ رِجَالاً نُوحِي إِلَيْهِمْ فَاسْأَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِنْ كُنْتُمْ لاَ تَعْلَمُونَ﴾. سورة النحل، الآية: 43.

[6]- مصباح اليزدي، محمد تقي، آموزش فلسفة (دروس فلسفية)، ج 1، ص 112، نشر أمير كبير، طهران، 1383 هـ ش.

[7]- سورة البقرة، الآية: 44 و 76؛ سورة آل عمران، الآية: 65؛ سورة الأنعام، الآية: 32؛ سورة الأعراف، الآية: 169؛ سورة يونس، الآية: 16؛ سورة هود، الآية: 51؛ سورة يوسف، الآية: 109؛ سورة الأنبياء، الآية: 10 و 67؛ سورة المؤمنون، الآية: 80؛ سورة القصص، الآية: 60؛ سورة الصافات، الآية: 138.

[8]- سورة القصص، الآية: 71.

[9]- سورة القصص، الآية: 72؛ سورة الزخرف، الآية: 51؛ سورة الذاريات، الآية: 21.

[10]- سورة الغاشية، الآية: 17.

[11]- سورة يونس، الآية: 3؛ سورة هود، الآية: 24 و 30؛ سورة النحل، الآية: 17؛ سورة المؤمنون، الآية: 85؛ سورة الصافات، الآية: 155؛ سورة الجاثية، الآية: 33.

من قولهم بالتجربة الحسية أيضًا، ولكنهم ينكرون الكشف والوحي والشهود، بل إنهم إنما طرحوا العقل في قبال الوحي والنقل، وإن هذه العقلانية تعني نفي النقل.

تذهب النسوية الليبرالية ـ انطلاقًا من مبناها العقلاني ـ إلى اعتبار الرجل والمرأة متساويَيْن في العقل، ومن هنا لا تذهب إلى اعتبار المرأة قادرةً على إدراك وتعلّم جميع الموضوعات والدخول في جميع المساحات العلمية فحسب، بل وترى ضرورة دخولها في جميع المجالات، في حين أنّ الإنسان بالإضافة إلى العقل يمتلك مشاعرَ وعواطفَ، وكلما كانت المشاعر والعواطف لدى الإنسان أقوى، انحسر ظهور العقل لصالح تلك العواطف، ومما يُؤثَر عن **أمير المؤمنين الإمام علي بن أبي طالب**عليه السلام في هذا الشأن، قوله: «**أكثر مصارع العقول تحت بروق المطامع**»[1]. وكلما زاد العقل الإنساني ضعفت المشاعر والعواطف، إلا إذا عملنا من خلال التدقيق والملاحظة على تقوية كلا القوتين. ومن زاوية القرآن فإن النساء من وجهة نظر الإسلام أشد عاطفةً من الرجال، بينما تطغى قوة العقل لدى الرجال بشكلٍ أكبرَ[2]. أو في الحد الأدنى بالالتفات إلى الولادة وحصر تنشئة الأطفال في السنوات الأولى من أعمارهم على النساء، نرى غلبة المشاعر والعواطف على التعقل لدى النساء وهو أمر مطلوبٌ من هذه الناحية، وفي ذلك يقول اللّه تبارك وتعالى: ﴿**أَوَمَنْ يُنَشَّأُ فِي الْحِلْيَةِ وَهُوَ فِي الْخِصَامِ غَيْرُ مُبِينٍ**﴾[3].

وعلى هذا الأساس ليس من الضروري في التربية والتعليم الإسلامي أن يكون المحتوى التعليمي مقبولًا عقليًا، بل يكفي ألّا يكون منافيًا للعقل، ولا مشكلة في تعليم الآخرين أمورًا قد لا يستسيغها العقل؛ إذ من الممكن للعقل ـ أو عقل بعض المتعلمين في الحد الأدنى ـ ألّا يصل إليها. كما أنه ليس من اللازم تعليم الأطفال جميع العلوم التي تحتاج إلى استدلال ـ ولا سيّما الاستدلال العقلي ـ بل إذا كانت المسائل صحيحةً ومقبولةً عقليًا بل وحتى صعبةَ التقبل دون استدلالٍ، أو كانت مستندةً إلى مرجعيّةٍ معتبرةٍ، سيكون تعليمها للأطفال أمرًا صحيحًا ومطلوبًا أيضًا؛ إذ إن قدرة التحليل العقلي والفهم الاستدلالي لدى الطفل متواضعةٌ، إلا أنه في حياته الفعلية وفي

[1]- **نهج البلاغة**، قصار الحكم، الحكمة رقم: 398.

[2]- هذا الكلام لا يصح على إطلاقه، خاصة وأن صاحب المقال لم يُثبت ذلك بالدليل، والآية التي يوردها لا ربط لها بضعف العقل لدى المرأة. المعرّب.

[3]- سورة الزخرف: الآية 18.

مستقبله يحتاج إلى الكثير من المطالب العلمية، وإن التأخير في تعلّمها سوف يعود بالضرر عليه. وبطبيعة الحال فإنه يمتلك عقلًا، وهناك إمكانيّةٌ أن يفكّر ويتعقل بشأن هذه المسائل في المستقبل، وأن يعثر لها على دليلٍ عقليٍّ أو نقليٍّ أو تجريبيٍّ أيضًا. وهنا نجد الإسلام بالإضافة إلى تقديم الرؤية ينصح بانتهاج أسلوب التعويد[1]، بل وحتى التلقين أيضًا[2]، ولا يمكن تأخير عملية تزويد الأطفال والطلاب بالمعلومات اللازمة بحجّة التعقّل. كما ورد في التعاليم الإسلاميّة أنه يجب تعريف الأطفال حتى وهم في سن الثالثة على مفاهيم من قبيل اللّه والرسول وأمثالها[3].

3. أصل ملاحظة الاختلافات الفردية

طبقاً لهذا الأصل يجب الالتفات في التربية والتعليم إلى اختلافات آحاد الأفراد، والعمل على إعداد البرامج والمحتويات التعليمية والأساليب المتناسبة مع تلك الخصائص والرغبات من أجل القيام بأمر التربية والتعليم. وعلى هذا الأساس فقد اتجه القائمون على أمر التربية والتعليم في النظام التعليمي والتربوي الليبرالي في الغرب لبرهةٍ من الزمن إلى أساليب التعليم الانفرادي، واتبعوا أساليب التعليم المبرمج والتربوي بواسطة الحاسب الآلي والتدريس الخصوصي وما إلى ذلك، ولكنهم أدركوا بعد مدّة أن هذه الطريقة في التدريس تجعل الطالب يعاني من العزلة والانفصام عن الواقع[4]. وعلى الرغم من ذكر هذا الأصل في التربية الإسلامية، ولكن هناك إلى جانبه أصلٌ آخرُ أيضًا، وهو أصل التعاون والتكافل[5]، وهذان الأصلان يتعاونان في ما بينهما في إطار بلورة سلوك المربّين والعاملين في سلك التربية والتعليم. إنّ الاهتمام والتأكيد على الاختلافات الفردية لوحده، يؤدي ـ كما شهد القائمون على أمر التربية والتعليم في الغرب ـ بالطلاب إلى العزلة والانطوائية والنظرة الأحادية، وهذا في حدّ ذاته يتنافى حتى مع الأهداف الليبرالية أيضًا، إذ تقدم أنها تهدف إلى تربية وإعداد المواطنين الصالحين. ومن هنا فقد عمد النسويون في ما بعد إلى طرح

---

[1]- داودي، محمد، **سيره تربيتي پيامبر ﷺ وأهل بيت** عليهم السلام (السيرة التربوية للنبي الأكرم ﷺ وأهل البيت عليهم السلام)، التربية الدينية، ج 2، ص 114، پژوهشگاه حوزه ودانشگاه، قم، 1384 هـ ش.

[2]- المطهري، مرتضى، **مجموعه آثار** (الأعمال الكاملة)، ج 22، ص 93، انتشارات صدرا، طهران، 1384 هـ ش.

[3]- الحر العاملي، محمد بن الحسن، **وسائل الشيعة**، ج 21، ص 474، مؤسسة آل البيت، قم، 1409 هـ.

[4]- شعباني، حسن، **مهارتهاي آموزشي وپرورشي: روشها وفنون تدريس** (المهارات التربوية والتعليمية: أساليب وفنون التدريس)، نشر سازمان سمت، طهران، 1371 هـ.

[5]- قال تعالى: ﴿وَتَعَاوَنُوا عَلَى الْبرِّ وَالتَّقْوَى وَلاَ تَعَاوَنُوا عَلَى الإِثْمِ وَالْعُدْوَانِ﴾. سورة المائدة: الآية 2.

بحث أساليب التعليم الجماعي والتحاور والمباحثة والتعاون أيضًا[1]. يضاف إلى ذلك فإن هذا الأصل يتنافى مع تأكيد الحركة النسوية على المساواة أيضًا؛ لأن المساواة التي يدعيها النسويون الليبراليون، وإن كانت هي المساواة بين الرجل والمرأة، إلا أن جذورها تعود إلى المساواة بين الناس، والمساواة بين الناس تتنافى مع وجود الاختلافات الفردية والجماعية. وأما من وجهة نظر الإسلام فإن الأشخاص على الرغم من الاختلافات الكثيرة في ما بينهم، إلا أن هذا لا يعني أنهم يفتقرون إلى نقاط الاشتراك، بل إنهم يتمتعون بالكثير من وجوه الاشتراك، وعلى أساس هذه الوجوه تتشكل القبائل والجماعات البشرية[2]. إن الإنسان ـ من وجهة نظر الإسلام ـ ليس موجودًا فرديًّا، بل يمتلك هويةً فرديةً وجماعيةً، وإن الفرد والجماعة مرتبطان في ما بينهما[3]. إن الهوية الجماعية الإنسانية تقوم على أساس الكثير من الوجوه المشتركة الموجودة بين الناس. ومن دون الالتفات إلى الوجوه المشتركة، لن تكون الحياة الاجتماعية ممكنةً، ولن تكون التربية ولا التعليم أمرًا اجتماعيًّا. وعلى هذا الأساس فإنّ التأكيد والاستناد في التربية والتعليم على كلٍّ واحدٍ من هذين الأصلين دون أخذ الأصل الآخر بنظر الاعتبار، يؤدي إلى الانحراف عن المنهج الصحيح في أمر التربية والتعليم. ومن هنا فقد تم الاهتمام في التربية والتعليم الإسلامي بكلا هذين الأصلين، حيث يتم الاهتمام بالخصائص الفردية، كما يتم الاهتمام بالخصائص الجماعية والمشتركة بين الطلاب.

4. أصل المساواة بين الرجل والمرأة

إن من بين الأصول التربوية في الحركة النسوية الليبرالية هو أصل المساواة والتكافؤ بين الرجل والمرأة، بمعنى أن على المربين والقائمين على الأمور التربوية ألّا يفرّقوا بين المرأة والرجل في أهدافهم ومحتوياتهم وأساليبهم وبرامجهم التربوية، بل يجب أن يتمّ رصد جميع الأهداف والبرامج والأساليب لكلٍّ من الرجل والمرأة بشكلٍ متساوٍ، وألّا يكون هناك أيُّ فرقٍ أو تمييزٍ بينهما. وعلى الرغم من طرح هذا الأصل في التربية والتعليم أيضًا بشكلٍ وآخر، إلا أنه مطروحٌ

---

[1]- بهشتي، سعيد وأحمدي نيا، مريم، **تبيين وبررسي نظريه تربيتي فمينيستي ونقد آن از منظر تعليم وتربيت اسلامي** (تحليل ودراسة النظرية النسوية التربوية ونقدها من زاوية التربية والتعليم الإسلامي)، مجلة تربيت اسلامي (تصدر في كل فصلين)، العدد: 3، ص 64، 1385 هـ ش.

[2]- سورة الحجرات، الآية: 13.

[3]- باقري، خسرو، **نگاهي دوباره به تربيت اسلامي** (رؤية ثانية إلى التربية الإسلامية)، ص 35 ـ 36، نشر مدرسة، ط 5، طهران، 1385 هـ ش.

في مورد تربية الأطفال، وذلك تحت عنوان الأصل الثانوي. توضيح ذلك أنّ الأصل الأوّلي في هذا القسم وفي جميع الموارد الأخرى من وجهة نظر الإسلام هو أصل العدالة. قال اللّه تعالى في هذا الشأن: ﴿**إِنَّ اللّه يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَالْإِحْسَانِ ...**﴾[1]. وقال تعالى أيضًا: ﴿**يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُونُوا قَوَّامِينَ بِالْقِسْطِ ...**﴾[2]. كما ذهب القرآن الكريم إلى التصريح بأن من بين أهداف الأنبياء ـ وهم المعلمون للبشر ـ إقامة القسط بين الناس، قال تعالى:

﴿**لَقَدْ أَرْسَلْنَا رُسُلَنَا بِالْبَيِّنَاتِ وَأَنْزَلْنَا مَعَهُمُ الْكِتَابَ وَالْمِيزَانَ لِيَقُومَ النَّاسُ بِالْقِسْطِ...**﴾[3].

وعلى هذا الأساس يجب في أمر التربية والتعليم ـ التي هي المهمة الأصلية للأنبياء ـ أن يتم التعامل مع المتعلمين بالعدل، فقد روي عن **النبي الأكرم** ﷺ، أنه قال: «**اعدلوا بين أولادكم، كما تحبون أن يعدلوا بينكم في البرّ واللطف**»[4]. إن العدالة في هذا الشأن تعني مراعاة كلّ شخصٍ بحسب ظرفيته وقابليته وسعيه وجهده وحقه ومصلحته. وأما بشأن الأولاد، ولا سيما في سن الطفولة، فقد تمّ التأكيد على المساواة بينهم، من ذلك مثلًا أنه في ما يتعلّق بتوزيع المحبة بين الأولاد ومنحهم الهدايا التي لا تكون مِلاكًا للاختلاف في ما بينهم، أو أنهم في الحدّ الأدنى لا يستطيعون أنْ يدركوا منشأ الاختلاف، وبالتالي سيخلق ذلك الشعور بالحسد أو الغيرة بين الإخوة والأخوات، والحقد تجاه الوالدين[5]، تأتي النصيحة المشددة بوجوب رعاية المساواة وعدم التفريق بينهم. كما كان النبي الأكرم ﷺ يقف بشدّةٍ تجاه هذا النوع من التمييز والتفريق في هذه القضية[6]. ولكن بشكلٍ عامٍّ لو طرحنا أصل المساواة بشكلٍ مطلقٍ، يجب ألّا نعمل على توظيف التشجيع والعقوبة في التربية والتعليم، وذلك لأن التشجيع والعقوبة يتنافيان مع المساواة. إلا أن التشجيع والعقوبة لا يتنافيان مع العدالة، وعلى هذا الأساس

---

[1]- سورة النحل، الآية: 90.

[2]- سورة النساء، الآية: 135.

[3]- سورة الحديد، الآية: 25.

[4]- الطبرسي، **مكارم الأخلاق**، ص 220، انتشارات الشريف الرضي، قم، 1412 هـ.

[5]- العياشي، محمد بن مسعود، **تفسير العياشي**، ج 2، ص 166، انتشارات علمية، طهران، 1380 هـ ش.

[6]- حسيني زاده، سيد علي، **سيره تربيتي پيامبر** ﷺ **وأهل بيت**‰ (السيرة التربوية للنبي الأكرم ﷺ وأهل البيت‰)، ج 1، ص 140 ـ 147، پژوهشگاه حوزه ودانشگاه، قم، 1389 هـ ش.

يمكن القول أنّ أصل المساواة في التربية الإسلامية إنما تكون مطروحةً بالنسبة إلى الأطفال في السنوات المبكرة أو بالنسبة إلى الأولاد فقط، وذلك في ما يرتبط بالأعمال التي لا دخل لهم أو لظرفياتهم فيها، من قبيل الحب والهدايا، أو إذا كانت المساواة مطروحةً في نهاية المطاف بينهم في جميع الموارد، وعليه يجب التخلي اضطرارًا عن العدالة (الأصل الأوّليّ) بشأنهم، والمصير إلى المساواة بوصفها أصلًا ثانويًّا. وأما في ما يتعلق بالكبار حيث يمتلكون القدرة على إدراك التفاوت، فيجب العمل معهم على أساس العدالة، واعتبار العدالة من الأصول التربوية بدلًا من المساواة. وحيث يوجد هناك اختلافٌ بين الرجل والمرأة على أساس المباني **الأنثروبولوجية الإسلامية**[1]، وأن الاختلاف الجسدي والجنسي يشكّل أساسًا وجذرًا للاختلافات الجنسية، فإنّ هذا الأصل يقتضي ملاحظة الاختلافات في السلوكيات التربوية بين المرأة والرجل، حيث إن هذه الاختلافات ستظهر في قسم الأهداف والأساليب والمحتويات التربوية والتعليمية.

5. أصل حرية المرأة

لقد كان أصل الحرية في التربية والتعليم الليبرالي يُستعمل في ثلاثة معانٍ، وهي: الحرية من كبت وقمع المعلم والطالب من قبل الدولة والكنيسة، والحرية العلمية بمعنى إبعاد المدارس عن النشاطات السياسية، وعدم تدخل الإيديولوجيات في المدارس، والحرية الإبستيمولوجية بمعنى البحث والتحقيق في المسائل والموضوعات الجدلية. إن النسوية الليبرالية تُثبت هذه الحريات للنساء، وترى أنّ النساء يجب أن يحظين بهذه الحريات أيضًا، وأنّه لا يوجد اختلافٌ بينهنّ وبين الرجال من هذه الناحية.

أما الحرية بالمعنى الأول فهي موضعُ تأييدٍ كاملٍ من وجهة نظر الإسلام، فإن الإسلام يحظر جميع أنواع القمع والكبت الأخرى[2]، ناهيك عن قمع وكبت المعلمين والطلاب. إن الإسلام يعتبر خير الخلق ـ وهو النبي الأكرم ﷺ ـ معلِّمًا لسائر أفراد البشر[3]، ولا يرى تلك

[1]- حسيني زاده، سيد علي، **نقد وبررسي مباني انسان شناختي فمينيسم ليبرال ودلالتهاي تربيتي آن از ديدگاه اسلام** (نقد ومناقشة المباني الأنثروبولوجية النسوية الليبرالية ودلالاتها التربوية من وجهة نظر الإسلام)، رسالة على مستوى الدكتوراه من جامعة طهران، كلية علم النفس والعلوم التربوية، 1390 هـ ش.

[2]- باستثناء قمع المحاربين الذين يرفعون لواء محاربة النظام الإسلامي.

[3]- روي عن النبي الأكرم ﷺ أنه قال: (إنما بعثت معلمًا). المتقي الهندي، علي بن حسام الدين، كنز العمال في سنن الأقوال والأفعال، ج 10، مؤسسة الرسالة، بيروت، ح: 28751، 1409 هـ؛ مسلم، صحيح مسلم، دار الفكر، بيروت.

القيمة لغير المعلم والمتعلم، وإنما يعتبرهم من الهمج الرّعاع الذين يميلون مع كل ريح[1]، بل لا يعتبرهم من البشر[2]. وأما الحرية بالمعنى الثاني فلا يمكن القبول بها من الزاوية الإسلامية، وذلك لأن الإسلام يرى أن الدين والسياسة شيءٌ واحدٌ، وأنهما من الامتزاج بحيث لا يمكن الفصل بينهما، ومن هنا تكون الإيديولوجيا لازمًا لا ينفصل عن الحياة. فلا يمكن العيش بمجرّد الاعتماد على العقل والتفكير. وفي الأساس فإن الإيمان يؤدي إلى العمل، والعمل يقوم على أساس الإيمان، وإن هذين المفهومين لا ينفصلان عن بعضهما؛ غاية ما هنالك أن عمل كل شخص يتناسب مع قوّة إيمانه. وإن الجزء الأصلي من التربية والتعليم يختص بتعلم أساليب وطرق الحياة. ومن هنا كانت المدارس مختلفةً، تحتوي على أنظمةٍ وأصولٍ وأساليبَ تربويةٍ مختلفةٍ.

وأما الحرية بالمعنى الثالث، أي الحرية الإبستيمولوجية، فهي مقبولةٌ من وجهة نظر الإسلام أيضاً. فالإسلام يرى أنّ التحقيق في كل شيءٍ أمرٌ جائزٌ[3]، إلا التحقيق في ذات الله؛ ويعود السبب في ذلك إلى امتناع هذا الأمر على التحقق؛ إذ إن الكائن المحدود كالإنسان، لا يستطيع الإحاطة بموجودٍ مطلقٍ وغيرِ محدودٍ مثل الله، وبالتالي لن تكون نتيجة هذا النوع من التحقيق سوى الضياع والضلال[4]. إلا أن هذا لا يعني أنّ كلَّ شخصٍ يستطيع التحقيق في أيِّ موضوعٍ، أو أن بالإمكان طرح كلِّ بحثٍ للنقاش بواسطة أيِّ علمٍ تعليميٍّ أو أيِّ ظرفيةٍ وإمكانيةٍ، لأن هذا يتنافى مع أصل الاختلافات الفردية. طبقًا لأصل الاختلافات الفردية في التربية والتعليم يجب التعامل مع كلِّ فردٍ بما يتناسب وقابلياته واهتماماته، وعدم التعامل مع الجميع بوتيرة واحدة. إن الحرية في هذا القسم، والتي تعني أن طريق التحقيق مفتوح أمام الجميع، موضع قبول الإسلام، بيد أن الإعلان عن النتائج بالنسبة إلى الجميع يختلف عن التحقيق. فإن موطن نتائج التحقيق يكمن في التبليغ دون التحقيق، وحكمه غير حكم التحقيق، والحرية في التحقيق.

[1]- عن كميل بن زياد، قال: (خرج إليّ علي بن أبي طالب عليه السلام؛ فأخذ بيدي وأخرجني إلى الجبّان، وجلس وجلست، ثم رفع رأسه إليّ فقال: يا كميل، احفظ عني ما أقول لك: الناس ثلاثة: عالمٌ ربانيٌّ، ومتعلمٌ على سبيل النجاة، وهمجٌ رعاع أتباع كل ناعقٍ، يميلون مع كل ريحٍ، لم يستضيئوا بنور العلم فيهتدوا، ولم يلجأوا إلى ركن وثيق فينجوا ...). انظر: الحراني، حسن (ابن شعبة)، تحف العقول من آل الرسول، ص 196، جامعة المدرسين في الحوزة العلمية بقم، قم، 1404 هـ.

[2]- عن أبي عبد الله عليه السلام قال: (الناس اثنان: عالم ومتعلم، وسائر الناس همج، والهمج في النار). انظر: الصدوق، محمد بن علي (ابن بابويه)، الخصال، ج 1، ص 39، جامعة المدرسين في الحوزة العلمية بقم، قم، 1403 هـ.

[3]- عن الإمام الصادق عليه السلام، أنه قال: (تكلموا في كل شيء ولا تتكلموا في ذات الله). انظر: الحر العاملي، محمد بن الحسن، **وسائل الشيعة**، ج 16، ص 196، مؤسسة آل البيت، قم، 1409 هـ.

[4]- عن الإمام علي عليه السلام، أنه قال: (من تفكر في ذات الله تزندق). **الكليني**، محمد بن يعقوب، الكافي، ج 8، ص 22، 1365 هـ ش.

وبشكلٍ عامٍّ فإن الإنسان ـ من وجهة نظر الإسلام ـ لم يخلق حرًّا طبعًا وتكوينًا، ولا يمتلك مثل هذه الحرية شرعًا. وفي الوقت نفسه فإنّ الإنسان غيرُ مجبورٍ، وإنما له من الحرية ضمن دائرة بين الجبر والاختيار[1]. إن الإنسان على الرغم من امتلاكه لإرادةٍ حرّةٍ، إلا أن هذه الإرادة تقع في طول الإرادة والمشيئة الإلهية، فإذا كان الله لا يريد، لما أمكن للإنسان أن يُعمل إرادته[2].

وعلى هذا الأساس فإن الحرية في الإسلام أوّلًا: ليست مطلقةً، وثانيًا: تتناسب مع المصالح والأوضاع، ومن هنا تكون حرية النساء بدورها متناسبةً مع مصالحهنّ وأوضاعهنّ أيضًا، وإن الإسلام يتعامل مع كلٍّ من الرجل والمرأة على أساسٍ من أصل العدالة، لا بما يتناسب مع أصل المساواة والتشابه.

6. أصل الاستقلال والإدارة الذاتية للنساء

إن من بين الأصول التربوية النسوية الليبرالية، هو أصل الاستقلال والإدارة الذاتية الفردية، ولا سيما في مورد النساء، بمعنى أن النساء يجب أن يحظين ـ مثل الرجال ـ بحريّةٍ واستقلالٍ عن آبائهن وأزواجهن، من الناحية الاقتصادية والثقافية والاجتماعية والسياسية وما إلى ذلك. وبطبيعة الحال فإنهم يرون جذور هذا الاستقلال في الاستقلال الاقتصادي، ومن هنا فإنهم يذهبون إلى ضرورة أن يكون للنساء مهنةٌ اجتماعيّةٌ حتمًا. إن هذا الاستقلال المالي يُغنيهن عن أزواجهن وآبائهن، ولا يعدن معه مضطراتٍ إلى سماع كلماتهم وآرائهم المفروضة، وعند الاختلاف يمكن لهن الطلاق، أو أن تكون لهن حياةٌ مستقلّةٌ. وطبقًا لهذا المبنى يجب على النسوية الليبرالية ـ بحسب القاعدة ـ أن تبدأ من الاستقلال التعليمي، كي تمنح بذلك المعرفة والمعلومات اللازمة للنساء والفتيات بهذه الطريقة بشأن هذا الحق، وأن يعشن في الوقت نفسه طعم هذا النوع من الاستقلال على المستوى العملي أيضًا. أما الإسلام فإنه أوّلًا: لا يمنح هذا النوع من الاستقلال بشكلٍ مطلقٍ، لا إلى الفتيات فحسب، بل ولا إلى الفتيان أيضًا، ولا سيما قبل سنّ البلوغ أو عند البلوغ. وثانيًا: إن الإسلام يؤكّد على الزواج وبناء الأسرة كثيرًا، بحيث يرى أنّ الإنسان يُكمل نصف دينه بالزواج، ويصرّح بأنّ أكثر أهل النار هم من غير

---

[1]- الحراني، حسن (ابن شعبة)، **تحف العقول من آل الرسول**، ص 460، 1404 هـ.

[2]- قال الله تعالى في محكم كتابه الكريم: ﴿وَلاَ تَقُولَنَّ لِشَيْءٍ إِنِّي فَاعِلٌ ذَلِكَ غَدًا * إِلاَّ أَنْ يَشَاءَ اللَّه وَاذْكُرْ رَبَّكَ إِذَا نَسِيتَ وَقُلْ عَسَى أَنْ يَهْدِيَنِ رَبِّي لِأَقْرَبَ مِنْ هَذَا رَشَدًا﴾. الكهف: 23 ـ 24.

المتزوجين، ولا يخفى أن الزواج وبناء الأسرة لا يُجرّد النساء من استقلالهن فقط، بل يجرّد حتى الأزواج من هذا الاستقلال، وإن كانت النساء يفقدن استقلالهن بشكلٍ أكبرَ من الرجال. وعلى هذا الأساس فإن الاستقلال التربوي الكامل سوف يتنافى مع ما سوف يحتاج إليه المجتمع والأسرة في المستقبل، ويعرّض الحياة الأسرية والاجتماعية إلى المشاكل. وعلى هذا الأساس فإن المتعلمين ـ ولا سيما النساء منهم ـ يجب ألّا يتمتعوا بالحرية والاستقلال الكامل في برامجهم التربوية والتعليمية. والنقطة الوحيدة التي يمكن طرحها في هذا المقام هي أن البرامج التربوية والتعليمية الإسلامية يجب أن تكون بحيث تعمل على تنشئة وإعداد الفتيان والفتيات بحيث لا يكونون معتمدين في التربية والتعليم على المعلم والمربي دائمًا، وإنما يتمكنون بعد فترةٍ من الدراسة والتعليم على أيديهم، من مواصلة الدراسة دون الحاجة إلى تواجد الأستاذ والمعلم. وللوصول إلى هذا النوع من الاستقلال يجب أن تكون الأساليب التعليمية بحيث يتم تعليم أساليب الدراسة والتعليم إلى المتعلمين.

7. أصل التنافس

إن من بين أصول التربية النسوية الليبرالية هو أصل التنافس، ولا سيما التنافس بين الرجل والمرأة، حيث يتم الحديث بدلًا عنه في التربية والتعليم الإسلامي عن أصل التعاون والتكافل. وفي التربية والتعليم الإسلامي وإن أمكن الاستفادة من التنافس أيضًا لا بوصفه أصلًا، بل بوصفه أسلوبًا أو فنًّا، وسوف تكون دائرته محدودةً. إن الذي يمكن طرحه في التربية والتعليم الإسلامي في هذا المورد بوصفه أصلًا، هو أصل التكافل والتعاون، لا التنافس. إن القرآن الكريم يدعو المؤمنين إلى التعاون والتكافل في فعل الخيرات، ويمنعهم من التعاون على الظلم والعدوان واقتراف السيئات، ومن ذلك قوله تعالى: ﴿**وَتَعَاوَنُوا عَلَى الْبِرِّ وَالتَّقْوَى وَلَا تَعَاوَنُوا عَلَى الْإِثْمِ وَالْعُدْوَانِ ...**﴾[1]. إن هذا الأصل يشمل جميع المؤمنين، وأما بشأن المرأة والرجل أو المتعلمين الذين يشكلون وحداتٍ ومجموعاتٍ صغيرةً وواحدةً ذاتَ خصائصَ وأهدافٍ مشتركةٍ وعلى شكلٍ خاصٍّ؛ لأن خلق كل واحدٍ إنما يأتي بهدف توفير الطمأنينة إلى الآخر ويعمل كل جزءٍ على توفير الغطاء لعيوب ونقاط ضعف الآخر، فقد ورد قوله تعالى: ﴿**هُنَّ لِبَاسٌ لَكُمْ**

[1]- سورة المائدة، الآية: 2.

وَأَنْتُمْ لِبَاسٌ لَهُنَّ﴾[1]. وعلى هذا الأساس فإنّ التعاون هنا أكثر من التعاون في المجتمع، وليس هناك من موضعٍ إلى التنافس. لو تم طرح التنافس في الأسرة بوصفه أصلًا، لانتقضت عرى الأسرة وتشتت شملها؛ إذ إنّ كلًّا من الرجل والمرأة سوف يتجه نحو مصالحه الشخصية والسعي إلى التقدّم والتفوّق على الآخر، وعندها فإن الشيء الوحيد الذي لن يُكتب له التحقق في مثل هذه الحالة هو النظام الأسري. إن الغاية في النظام الأسري هو أن يكون نظامًا متكافلًا وموحّدًا، وألّا يسعى الأعضاء فيه إلى تحصيل مصالحهم الشخصية، وإنما يتم السعي إلى ضمان مصالح الزوج والزوجة والأبناء إلى حدّ التضحية بالنفس من أجلهم. وفي ما يتعلق بالطلاب والمتعلمين، حيث يكون الفصل والمدرسة بمثابة المجتمع المصغّر، وتقوم العلاقة بين الطلاب على أساس الألفة والأنس والصداقة، ويكونون بحكم الإخوة والأخوات، فإن التنافس لا يكون له معنًى في مثل هذه الحالة، ويجب أن يكون الحاكم في ما بينهم هو أصل التعاون والتكافل، كي يتمكنوا من التقدم والتطور من خلال التعاون في ما بينهم. وعندما يقوم جميع المؤمنين بتشكيل مجتمعٍ واحدٍ، وتكون لكلّ واحدٍ منهم حقوقٌ وتكاليفُ على الآخرين، فإن مجتمع الزملاء المؤمنين ستكون لهم حقوقٌ أكبرُ تجاه بعضهم أيضًا. إن إيجاد التنافس بين الطلاب، ولا سيّما بين الطالبات والطلاب، سيغرس بذور التنافس بين الرجل والمرأة في الأسرة أيضًا، ويعمل على تنميتها. إن الذي يقضي سنوات الدراسة الطويلة في التنافس مع الجنس المخالف، كيف يمكنه تحويل هذا التنافس إلى تكافلٍ وتعاونٍ وصداقةٍ في الحياة الأسريّة؟ إن المطروح في الإسلام بدلًا من التنافس هو السبق والمسارعة إلى الخير، وحيث إنّ التعاون وإيصال المساعدة والعون إلى الآخرين ـ ولا سيما أفراد الأسرة ـ من أهم الخيرات والمبرات، فيجب المسارعة فيه أيضًا، دون التنافس الذي يستلزم إعاقة الآخر وحرمانه من المشاركة في أفعال الخير، قال اللّه تعالى: ﴿**وَسَارِعُوا إِلَى مَغْفِرَةٍ مِنْ رَبِّكُمْ**﴾[2]، وقال أيضًا: ﴿**سَابِقُوا إِلَى مَغْفِرَةٍ مِنْ رَبِّكُمْ ...**﴾[3]. لا وجود للتنافس في التعاون، بل يسعى الخصوم إلى إخراج سائر المنافسين من ساحة التنافس، وإخفاء مهاراتهم عن الآخرين، كي تكون لهم الغلبة دون غيرهم، في حين أن المنشود الأصلي في السرعة والسباق هو الوصول دون الرغبة في تخلف الآخرين. وبعبارةٍ أخرى: إن المنشود في

[1]- سورة البقرة، الآية: 187.

[2]- سورة آل عمران، الآية: 133.

[3]- سورة الحديد، الآية: 21.

السرعة والسباق هو وصول شخص واحد لا بعينه، وتتلخص رؤية كل فردٍ من المؤمنين في أن يكون له شرف تحقيق هذا الوصول دون حرمان الآخرين من هذا الشرف، في حين أن المنشود في التنافس بين شخصين، هو أن يقوم كلُّ واحدٍ بتحقيق ذاته على حساب الآخر، بحيث ينظر كلّ واحدٍ من المتّنافسين في بعض الأحيان إلى الآخر بوصفه عدوًا له يتربّص به الدوائر.

8. أصل النسبية وإمكانية تغيير الأهداف

إن من بين الأصول التربوية لدى النسوية الليبرالية، هو أصل نسبية الأهداف، بمعنى أن جميع أهداف التربية والتعليم، والقيَم ـ بشكلٍ عامٍّ ـ لها حالةٌ مؤقتةٌ، وهي تتغيّر بحسب الأوضاع الزمانية والمكانية. إن هذا الأصل مقبولٌ في التربية والتعليم الإسلامي بشكلٍ جزئيٍّ؛ إذ يتم في الإسلام بشكلٍ عامٍّ طرح نوعين من الأصول، وهما: الأصول الثابتة، والأصول المتغيّرة. إن الأصول الثابتة ترتبط بالقيَم والأهداف المعنوية والأخروية، الثابتة بالنسبة إلى جميع الأفراد في جميع الأزمنة، وأما الأصول المتغيّرة فهي ترتبط بالأهداف الدنيوية والآداب والقيَم المؤقتة في بعض الأحيان. وعلى هذا الأساس ليس جميع أهداف التربية والتعليم وقيمها قابلة للتغيير، بل الأهداف الجزئية وحدها، أو الوسيطة، والأهداف الكلية في بعض الموارد، أو بعبارة أخرى: الأهداف المادية والدنيوية سوف تكون قابلةً للتغيير على الأمد البعيد. روي عن أمير المؤمنين الإمام علي بن أبي طالب عليه السلام أنه قال بشأن هذه المجموعة من الأهداف: «**لا تقسروا أولادكم على آدابكم؛ فإنهم مخلوقون لزمان غير زمانكم**»[1]. إن هذه الرواية بالإضافة إلى تصريحها بالأهداف المتغيّرة للتربية والتعليم، تعمل بشكلٍ ضمنيٍّ على بيان الأهداف الثابتة للتربية والتعليم أيضًا؛ وذلك لأنها ترى الآداب قابلةً للتغيير، والآداب في العادة من الأمور العرفية، وهي تختلف باختلاف المجتمعات والأزمنة المختلفة. وأما القواعد والأهداف الأخلاقية فهي بأجمعها أو أغلبها ثابتةٌ وقلما تتعرّض إلى التغيير. وفي الأساس فإن الهدف إذا لم يكن ثابتًا فإن الوصول إليه لن يكون ممكنًا؛ لأن الأهداف ـ ولا سيما في التربية والتعليم ـ إنما تحصل على الأمد البعيد، ولا تتماهى مع التغيير كثيرًا. وأما الأهداف الغائية والقيَم الأخلاقية فإنها لن تتغيّر أبدًا، بل إنما تحتوي على درجاتٍ مختلفةٍ، وإن الدرجات العليا هي التي تمثل مطلوبًا للجميع بطبيعة الحال. ولكن من الممكن ـ بالالتفات إلى الظرفيات المختلفة والمساعي المتفاوتة للأفراد

[1]- ابن أبي الحديد المعتزلي، عبد الحميد، **شرح نهج البلاغة**، ج 20، ص 257، مكتبة آية الله العظمى المرعشي النجفي، قم، 1404 هـ.

ـ ألّا يتمكن الجميع من الوصول إلى الدرجات العالية. ومن هنا قال النبي الأكرم ﷺ: «**إنما بُعثت لأتمم مكارم الأخلاق**»[1]. لا إلى تغييرها.

9. أصل التعليم المختلط

إنّ من بين الأصول التربوية لدى النسوية الليبرالية، أصل التعليم المختلط بين الذكور والإناث في المدارس والجامعات والصفوف. ويأتي التأكيد على هذا الأصل من وجهة نظرهم، من أن أي فصلٍ بين الجنسين سوف تلوح منه شائبة التمييز والمحاباة والتفرقة، وسوف يؤدي إلى خلق نظرة التفاوت والثنائية لدى المتعلمين. إن هذا الأصل مرفوضٌ في التربية الإسلامية بالكامل، ويمكن القول: إن المطروح في الإسلام هو العكس؛ إذ على الرغم من جواز الاختلاط بين الفتيان والفتيات في مرحلة الصغر، ولكن بالنظر إلى التأثيرات المترتبة على ذلك، وأن الطفل سوف يألف هذا الاختلاط، وينكسر لديه حاجز الحرمات، يمكن القول: إن الاختلاط غيرُ جائزٍ من الناحية التربوية. ومن هنا جاء التأكيد في رواياتنا على ضرورة الفصل بين الأطفال في فراش النوم بعد بلوغهم السنة السادسة أو السابعة[2]. أو حتى المنع من تقبيل الأطفال أترابهم من الجنس المخالف عند بلوغهم السنة السادسة من أعمارهم[3]. وفي مرحلة الشباب والمراهقة حيث تظهر الطاقة الجنسية وتشتد القوى الشهوية ويرتفع منسوب خطر الانحراف الجنسي، فإن أصل الاحتياط يقضي بضرورة الفصل بين الجنسين في المدارس وصفوف الدرس. وبطبيعة الحال لا يوجد في القرآن الكريم تصريحٌ بهذا الشأن، أما سيرة النبي الأكرم ﷺ والأئمة الأطهار عليهم السلام، وكذلك سيرة المسلمين، فإنها تؤكد على فصل الحصص التعليمية بين الإخوة والأخوات، ومن هنا تقدّمت النساء من النبي الأكرم ﷺ في صدر الإسلام بشكوى طالبن فيها النبي بأن يخصص لهن ساعةً للوعظ والخطابة، كما سبق له أن خصص مثل هذا الوقت للرجال، وقد استجاب النبي لطلبهن[4]. وكان هذا الأمر من الوضوح بحيث كان يتم الفصل بين الرجال والنساء حتى في صفوف صلاة

---

[1]- الطبرسي، الفضل بن حسن، **مكارم الأخلاق**، ص 8، الشريف الرضي، قم، 1412 هـ.

[2]- المصدر أعلاه، ص 233. وراجع في هذا الشأن أيضاً: فقيهي، علي نقي، **تربيت جنسي، مباني، أصول، روشها، از منظر قرآن وحديث** (التربية الجنسية، المباني، والأصول، والأساليب، من زاوية القرآن والحديث)، ص 121 ـ 123، دار الحديث، قم، 1388 هـ ش.

[3]- الكليني، محمد بن يعقوب، **الكافي**، ج 5، ص 533، 1365 هـ ش.

[4]- البخاري، أبو عبد الله محمد بن إسماعيل، **صحيح البخاري**، ج 34، دار الفكر، بيروت، 1401 هـ.

الجمعة والجماعة أيضًا، فكانت صفوف النساء تتشكل خلف صفوف الرجال[1]، أو يفصل بينهن وبينهم بحاجزٍ. كما ورد المنع في الكثير من الروايات حتى من النظر، ومن ذلك ـ مثلًا ـ ما روي عن الإمام الصادق عليه السلام، أنه قال: «**النظر سهم من سهام إبليس مسمومٌ، وكم من نظرةٍ أورثت حسرةً طويلةً**»[2]. أو هل يمكن الجمع بين التعليم المختلط وعدم النظر؟

وعلى هذا الأساس فإنّ ما يتمّ طرحه في النسوية الليبرالية تحت عنوان أصل التعليم المختلط، مرفوضٌ في التربية والتعليم الإسلامي، بل المطروح في قباله هو أصل التعليم المنفصل وغير المختلط.

10. أصل السلوكية والظاهراتية

إنّ من بين الأصول الأخرى في التربية والتعليم النسوي الليبرالي هو السلوكية والاهتمام بظاهر السلوك، لا تتبّع وإصلاح جذور السلوك، وإذا كان هناك من تعرّض للجذور، فإن هذا التعرّض لا يكون بدافع أن جذور السلوك تعمل على بلورة وتشكيل الحقيقة الإنسانية، وإنما بدافع أنه يعمل على توجيه وتشكيل السلوك، في حين أن المهم من وجهة نظر الإسلام هو الصفات الأخلاقية وموضعها القلب، وأنها هي التي تحدد الماهية والحقيقة والشخصية والشاكلة الإنسانية وكذلك هي التي تعمل على بلورة سلوكه، وتحظى بأهميةٍ بالغةٍ، ويجب العمل على إصلاحها في التربية. ولا سيما في التربية الأخلاقية حيث إن الذي يوليه الإسلام أهميّةً خاصّةً هو النية والدوافع والصفات والمَلَكات التي ترتبط بالقلب وتكون شرطًا في تقبّل السلوك[3]. وبطبيعة الحال فإن الحُسن الفعلي يقع موردًا لاهتمام الإنسان، إلا أنه لا يرقى إلى أهمية الحُسن الفاعلي، أو أنه ـ في الحد الأدنى ـ يساويه في الأهمية. وهذا الأمر يُفهم من التعاليم الإسلامية بوضوح أيضًا؛ إذ إن التعاليم الإسلاميّة تنقسم ـ بشكلٍ عامٍّ ـ إلى ثلاثة أقسام، وهي: المعتقدات، والأخلاقيات، والأحكام. والأحكام وحدها هي التي تتكفل ببيان السلوكات المناسبة، وأما القسمان الآخران فيرتبطان بالقلب وهو مفهومٌ داخليٌّ. كما أن الأحكام بدورها تنقسم إلى قسمين، وهما: التعبديات والتوصليات (العبادات والمعاملات). وفي التعبديات

[1]- مسلم، **صحيح مسلم**، ج 8، ص 208، دار الفكر، بيروت.

[2]- الكليني، محمد بن يعقوب، **الكافي**، ج 5، ص 559، 1365 هـ ش.

[3]- ديلمي أحمد، وآذربيجاني، مسعود، **اخلاق اسلامي** (الأخلاق الإسلامية)، نشر معارف، قم، 1383 هـ ش.

تشترط النية وقصد القربة، وفي التوصليات أو المعاملات وحدها لا يشترط القصد، وحتى في هذه الموارد يمكن للإنسان بل ينبغي له أن يأتي بها بقصد القربة كي تدخل ضمن العبادات أيضًا. وعلى هذا الأساس فإن النية والقصد وما يرتبط بالمَلَكات القلبية يحظى بالأهمية من وجهة نظر الإسلام، دون السلوك الظاهري. وهذا بطبيعة الحال لا يعني عدم الاهتمام بالظاهر، بل يعني أن الظاهر وحده ليس هو المِلاك، ولا يتم الاكتفاء بالظاهر. وإن الصفات الإنسانية ـ من وجهة نظر القرآن ـ هي التي تبلور الشاكلة الإنسانية وتكون منشأً لسلوكه، قال اللّه تعالى: ﴿**قُلْ كُلٌّ يَعْمَلُ عَلَى شَاكِلَتِهِ فَرَبُّكُمْ أَعْلَمُ بِمَنْ هُوَ أَهْدَى سَبِيلًا**﴾[1]. ومن هنا فإن الذي تتمّ مؤاخذته هو القلب والصفات القلبية، دون السلوك البحت، قال تعالى: ﴿**لَا يُؤَاخِذُكُمُ اللّه بِاللَّغْوِ فِي أَيْمَانِكُمْ وَلَكِنْ يُؤَاخِذُكُمْ بِمَا كَسَبَتْ قُلُوبُكُمْ**﴾[2]. وعلى هذا الأساس فإن مجرد السلوك الصحيح من قبل الفرد في التربية والتعليم الإسلامي لا يستوجب تربيته، بل لا بد من أصلاح دوافعه ونواياه وصفاته النفسية والقلبية أيضًا، أو في الأساس يجب إصلاح القلب، وأن السلوك سوف يصلح تبعًا له، وأنه لو اتفق في بعض الموارد النادرة أن حصل خطأٌ أو تعمّدٌ للخطأ [وأعقبته التوبة والندم] فإن اللّه سيغفره.

خلاصةٌ واستنتاجٌ

بناءً على المباني الإبستيمولوجية النسوية الليبرالية تمّ استخراج عشرة أصولٍ تربويّةٍ، ومن بين هذه الأصول العشرة يوافق الإسلام على بعضها بشكلٍ جزئيٍّ، ومن بينها: أصل التعقّل والاستدلال، والاهتمام بالاختلافات الفردية، والاستقلال والإدارة الذاتية للمتعلمين. وأما الأصول الأخرى فإنه لا يكتفي بعدم الموافقة عليها فحسب، بل وإنه يعتبر ما يخالفها هو الأصل. من ذلك أنه ـ على سبيل المثال ـ يثبت أصل العدالة في قبال التكافؤ والمساواة، ويذكر أصل التعاون بدلًا من التنافس، وبدلًا من أصل التعليم المختلط يضع أصل التعليم المنفصل، وبدلًا من أصل نبذ الغائية عن أهداف التربية والتعليم، يضع أصل تقدّم الأهداف الأخروية على الأهداف الدنيوية، وبدلًا من أصل الظاهراتية يؤكد على أصل الأخلاق، كما أن الإسلام بشكلٍ خاصٍّ يرفض النسبية في الأهداف ولا سيّما في الأهداف الأخروية، وإنما يطرح المرونة في جانب من الأهداف الدنيوية فقط.

---

[1]- سورة الإسراء، الآية: 84.

[2]- سورة البقرة، الآية: 225.

المصادر والمراجع:

1. القرآن الكريم
2. نهج البلاغة
3. ابن أبي الحديد المعتزلي، عبد الحميد، **شرح نهج البلاغة**، ج 20، مكتبة آية الله العظمى المرعشي النجفي، قم، 1404 هـ.
4. آربلاستر، أنطوني، **ليبراليسم غرب: ظهور وسقوط** (الليبرالية الغربية: الظهور والأفول)، ترجمه إلى اللغة الفارسية: عباس مخبر، طهران، 1377 هـ ش.
5. أوزمن، هوارد أي؛ ساموئيل أم. كراور، **مباني فلسفي تعليم وتربيت** (الأسس الفلسفية للتربية والتعليم)، ترجمه إلى اللغة الفارسية: غلام رضا متقي فر ومساعدوه، نشر: مؤسسة الإمام الخمينيﭬ، قم، 1379 هـ ش.
6. باقري، خسرو، **نگاهي دوباره به تعليم وتربيت اسلامي** (رؤيةٌ ثانيةٌ إلى التربية والتعليم الإسلامي)، نشر مدرسة، طهران، 1374 هـ ش.
7. البخاري، أبو عبد الله محمد بن إسماعيل، **صحيح البخاري**، ج 34، دار الفكر، بيروت، 1401 هـ.
8. بهشتي، سعيد وأحمدي نيا، مريم، **تبيين وبررسي نظريه تربيتي فمينيستي ونقد آن از منظر تعليم وتربيت اسلامي** (تحليل ودراسة النظرية النسوية التربوية ونقدها من زاوية التربية والتعليم الإسلامي)، مجلة تربيت اسلامي (تصدر في كل فصلين)، العدد: 3، 1385 هـ ش.
9. بيات، عبد الرسول ومساعدوه، **فرهنگ واژه ها** (معجم المفردات)، مؤسسة انديشه وفرهنگ ديني، قم، 1381 هـ ش.
10. الحر العاملي، محمد بن الحسن، **وسائل الشيعة**، مؤسسة آل البيت، قم، 1409 هـ.
11. الحراني، حسن (ابن شعبة)، **تحف العقول من آل الرسول**، جامعة المدرسين في الحوزة العلمية بقم، قم، 1404 هـ.
12. حسيني زاده، سيد علي، **سيره تربيتي پيامبر** ﷺ **وأهل بيت**ﻫﻢ (السيرة التربوية للنبي الأكرم وأهل بيته)، ج 4، پژوهشگاه حوزه ودانشگاه، قم، 1388 هـ ش.
13. حسيني زاده، سيد علي، **نقد وبررسي مباني انسان شناختي فمينيسم ليبرال ودلالتهاي تربيتي آن از ديدگاه اسلام** (نقد ومناقشة المباني الأنثروبولوجية النسوية الليبرالية ودلالاتها التربوية من وجهة نظر الإسلام)، رسالة على مستوى الدكتوراه من جامعة طهران، كلية علم النفس والعلوم التربوية، 1390 هـ ش.
14. حسيني زاده، سيد علي، وشرفي جم، محمد رضا (نقد وبررسي اصول تعليم وتربيت فمينيسم ليبرال از ديدگاه اسلام)، **فصلنامه پژوهش در مسائل تعليم وتربيت اسلامي**، السنة الحادية والعشرين، الدورة الجديدة، العدد: 18، ربيع عام: 1392 هـ ش.

15. داودي، محمد، **سيره تربيتي پيامبر ﷺ وأهل بيت**(عليهم السلام)(السيرة التربوية للنبي الأكرم ﷺ وأهل البيت (عليهم السلام))، التربية الدينية، ج 2، پژوهشگاه حوزه ودانشگاه، قم، 1384 هـ ش.

16. ديلمي أحمد، وآذربيجاني، مسعود، **اخلاق اسلامي** (الأخلاق الإسلامية)، نشر معارف، قم، 1383 هـ ش.

17. زارعان، محمد جواد، **تربيت ديني، تربيت ليبرال** (التربية الدينية، التربية الليبرالية)، مجلة معرفت، العدد: 33، 1379 هـ ش.

18. ساشوكي، مارجوري، **الهيات فمينيستي** (اللاهوت النسوي)، ترجمه إلى اللغة الفارسية: بهروز جندقي، دفتر مطالعات زنان (فمينيسم ودانشهاي فمينيستي)، قم، 1382 هـ ش.

19. شاوردي، شهرزاد، **نقد وتبيين مباني انسان شناسي فمينيسم ودلالتهاي تربيتي آن** (نقد وبيان المباني الأنثروبولوجية ودلالاتها التربوية)، أطروحة علمية على مستوى الماجستير، جامعة تربيت مدرّس، طهران، 1380 هـ ش.

20. شعباني، حسن، **مهارتهاي آموزشي وپرورشي**: روشها وفنون تدريس (المهارات التربوية والتعليمية: أساليب وفنون التدريس)، نشر سازمان سمت، طهران، 1371 هـ.

21. الصدوق، محمد بن علي (ابن بابويه)، **الخصال**، ج 1، جامعة المدرسين في الحوزة العلمية بقم، قم، 1403 هـ.

22. الطبرسي، الفضل بن حسن، **مكارم الأخلاق**، الشريف الرضي، قم، 1412 هـ.

23. عابدي رناني،؟ 1385 هـ ش.

24. العياشي، محمد بن مسعود، **تفسير العياشي**، ج 2، انتشارات علمية، طهران، 1380 هـ ش.

25. غوتك، جرالد إل، **مكاتب فلسفي وآراي تربيتي** (المدارس الفلسفية والآراء التربوية)، ترجمه إلى اللغة الفارسية: محمد جعفر باك سرشت، سازمان سمت، طهران، 1380 هـ ش.

26. فقيهي، علي نقي، **تربيت جنسي، مباني، أصول، روشها، از منظر قرآن وحديث** (التربية الجنسية، المباني، والأصول، والأساليب، من زاوية القرآن والحديث)، دار الحديث، قم، 1388 هـ ش.

27. الكليني، محمد بن يعقوب، **الكافي**، ج 1، دار الكتب الإسلامية، طهران، 1365 هـ ش.

28. المتقي الهندي، علي بن حسام الدين، **كنز العمال في سنن الأقوال والأفعال**، ج 10، مؤسسة الرسالة، بيروت، ح: 28751، 1409 هـ؛

29. مسلم، صحيح مسلم، دار الفكر، بيروت.

30. مشير زاده، حميرا، **از جنبش تا نظريه اجتماعي: تاريخ دو قرن فمينيسم** (من النهضة إلى النظرية الاجتماعية: تاريخ قرنين من الحركة النسوية)، نشر شيرازه، طهران، 1388 هـ ش.

31. مصباح اليزدي، محمد تقي، **آموزش فلسفة** (دروس فلسفية)، ج 1، نشر أمير كبير، طهران، 1383 هـ ش.

32. المطهري، مرتضى، **مجموعه آثار** (الأعمال الكاملة)، ج 22، ص 93، انتشارات صدرا، طهران، 1384 هـ ش.

33. ميل، جون ستيوارت، **كنيزك كردن زنان** (تعبيد النساء)، ترجمه إلى اللغة الفارسية: خسرو ريغي، نشر بانو، 1377 هـ ش.

34. هالستد،؟ 1996 هـ ش، نقلًا عن: زارعان، محمد جواد، **تربيت ديني، تربيت ليبرال** (التربية الدينية، التربية الليبرالية)، مجلة معرفت، العدد: 33، 1379 هـ ش.

35. ويلفورد، ريك وآخرون، **مقدمه اي بر ايدئولوژي هاي سياسي** (مقدمة على الأيديولوجيات السياسية)، ترجمه إلى اللغة الفارسية: محمد قائد، نشر مركز، ط 2، طهران، 1385 هـ ش.

36. Butler, J. Donald, (1968), Four Philosophies and their Practies in Education and religion, Harper & Row.

37. Halstead, G. Mark, (1996), ***Liberal Values and Liberal Education***، Held, v. (1999)

38. Herst، P.H. ***Libralism and the Ethics of Care***. In Claudia Card (ed) (1974), Moral Education in a Secular Society, London: Hodder and Stoughton.

نقدالنسويّة [1]

نرجس رودگر [2]

مقدّمة

يتمتّع نقد النسويّة باعتبارها تيّارًا فكريّاً وثقافيّاً واجتماعيّاً بأهميّةٍ ومقامٍ مختلفٍ مقارنةً بباقي المدارس والمناهج الفكريّة الأخرى.

وتعود جذور الأهميّة الخاصّة لنقد النسويّة إلى براغماتيّة هذه المدرسة وهجوميّتها، فقد استهدفت النسويّة وتعاليمها الحياة الاجتماعيّة الخارجيّة بأوسع صورها، فالحركة النسويّة تستهدف التحوّلات في الحياة الاجتماعيّة للنساء والتغييرات في العلاقات بين الجنسين وبالتالي هي تستهدف كافّة شؤون الحياة البشريّة ـ التي تشمل جميع المجالات الفرديّة والأُسريّة والاجتماعيّة ـ من الناحية الخارجيّة والبراغماتيّة، بحيث يُعتبر النموذج العملي للفرد أو المجموعة اللذان يُعدّان من أتباع هذه الحركة مختلفًا عن الفرد والمجموعات الأخرى اختلافا ذو معنى.

إنّ الحركة النسويّة حركة براغماتيّة، تتميّز بماهيّةٍ هجوميّةٍ أيضًا، فالحركة النسويّة هي السبب وراء تصدير الحركة النسويّة وهي التي كانت وراء نشر هذه الحركة في البلدان الأخرى

---

[1]- المصدر: رودگر، نرجس «**نقد فمينيسم**»، هذا البحث هو مقتبس من الفصل الرابع من كتاب «تاريخچه نظريات گرايش

ترجمة: هـ . ضافر

[2]- استاذة مساعدة و عضو هيئة التدريس في جامعه المصطفى العالميه صلى الله عليه و آله؛ من المقالات التي دوّنتها: «**آشنايى با فمينيسم**»، **فمينيسم مولود گفتمان غرب**»، «**رابطه نفس و بدن و تآثير آن بر تربيت اخلاقى از ديدگاه خواجه نصير**».

ومنها دول العالم الثالث والدول الإسلاميّة بشكلٍ عمليٍّ. فإنّ دعم الحركات والمجموعات النسائيّة الأصليّة، وترويج التعاليم النسويّة في قالب برامج تعليميّة ومساعدة لدول العالم الثالث وفي قالب برامج المنظّمات الدوليّة، وترويج هذه التعاليم بالاستعانة بوسائل التواصل الاجتماعيّة وباقي الوسائل يدلّ على الحقيقة الهجوميّة للحركة النسويّة.

تواجهنا مشكلةٌ أساسيّةٌ في عمليّة نقد النسويّة تمامًا مثلما واجهتنا في فهمها وفهم اتّجاهاتها وتيّاراتها، وهي وجود الاختلافات والتناقضات والصراعات الكثيرة بين مؤيدي خطابات النسويّة أنفسهم، وبالطبع يُمكن جمع جميع هذه التوجّهات المختلفة رغم وجود التنوع الواسع في عنوانٍ كليٍّ واحدٍ[1]، والقاسم المشترك بينها، والعامل الموحّد لجميع تلك التيّارات والاتّجاهات النسويّة المتنوّعة هو اتّجاه جميع هذه التيّارات للاهتمام بمسألة تبعيّة الجنس الأنثوي وسيطرة الجنس الذكوري.[2]

ومن الطبيعي، أن لا يكون لهذا العامل المُوحِّد القدرةَ على تجنّب بروز التيّارات النسويّة المتعارضة، فتنوع الاتّجاهات ووجهات النظر النسويّة أدّت إلى تفريق الحركة النسويّة وإضعافها من جهةٍ؛ لأنّ اتّجاه واستراتيجيّات هذه التيّارات تُؤدّي إلى نقض اتّجاه واستراتيجيّات التيّارات الأخرى، مُضافًا إلى أنّ قسمًا من قوى الحركة النسويّة يُهدر على مواجهة الاتّجاهات النسويّة ونقدها لبعضها البعض؛ ومن ناحيةٍ أخرى أدّى تنوّع الاتّجاهات النسويّة إلى بقاء هذه الحركة واستمرار حياتها، فهذا التنوّع منح الحركة النسويّة الإمكانيّة لأن تستمرّ في المجتمعات المختلفة وبأيديولوجيّاتٍ مختلفةٍ في قالب اتّجاهٍ نسويٍّ يتناسب مع تلك الأيديولوجيّات بحيث تستمرّ بحياتها الاجتماعيّة، وقد وفّرت كثرة الاتّجاهات النسويّة ـ في نفس الوقت ـ هذه الإمكانيّة للمدافعات عن الحركة النسويّة، وهي أن تمتنع عن الردّ على الانتقادات الموجّهة للنسويّة وخصوصًا في الدول غير الغربيّة بحجّة تنوّع وجهات النظر والاتّجاهات.

ولهذا السبب يُمكن نقد النسويّة بأسلوبين: الأوّل: أن تتمّ مناقشة التعاليم والمباني المشتركة في جميع الاتّجاهات أو أغلبها في البداية، ثمّ مناقشة المباني والتعاليم الخاصّة لكلّ اتّجاهٍ،

[1]- كريس بيسلي، **چيستى فمينيسم: در آمدى بر نظريه فمينيستى** [= ما هي النسويّة؟ مدخل إلى النظريّة النسويّة]، ترجمه إلى الفارسيّة: محمّد رضا زمردي؛ ص 12.

[2]- المصدر نفسه، ص 171.

ومن الطبيعي أن يكون تناول المباني النظريّة وتعاليم كلّ واحدٍ من الاتّجاهات النسويّة غير متناسبٍ مع الأهداف الأساسيّة لهذه المجموعة؛ ولذلك سعينا في هذا القسم إلى بحث المباني والتعاليم المشتركة في جميع الاتّجاهات النسويّة أو أغلبها في البداية، ثمَّ الإشارة إلى بعض التعاليم المهمّة والمؤثّرة للاتّجاهات النسويّة المختلفة.

وسنتناول نقد التعاليم النسويّة في ثلاثة أقسام: الفصل الأوّل: نقد المباني النسويّة؛ الفصل الثاني: نقد التعاليم النسويّة؛ والفصل الثالث: نقد النتائج النسويّة.

نقد أُسس النسويّة

إنّ المراد من المباني النسويّة هو الفرضيّات والمبادئ العامّة التي هي أساس الحضارة الحديثة باعتبارها المُلهم الوحيد للنسويّة، والخطوة الأولى لمعرفة مباني النسويّة هو فهم مباني حضارتها، فالحركات النسويّة مثل الكثير من المدارس والحركات الغربيّة عبارةٌ عن نتيجةٍ للحضارة الحديثة، وحتّى الحركات والنظريّات المُنتقدة بحدّة والتي ظهرت في السنوات الأخيرة كالماركسيّة وما بعد الحداثة إنّما تشكّلت في إطار الحداثة؛ وبناءً عليه، يُشكّل فهم الحداثة ومبانيها النظريّة وإدراكها بنحوٍ صحيحٍ مقدّمةً لفهم وإدراك المدارس والحركات الغربيّة وبالنتيجة مقدّمةً لنقدها.

بدأت الحداثة من وجهة نظرٍ تاريخيّة، منذ القرن السادس عشر وما بعده ثمّ اتّسعت رقعتها جغرافياً في أوروبا الغربيّة وأمريكا الشماليّة، وفي هذه الحقبة، حصلت تغييراتٌ أساسيّة في ظاهر الحياة البشريّة في أوروبا، ومن أهمّ خصائص هذه الحقبة، التطوّر السريع للعلوم والتطوّر التكنولوجي، واندلاع الثورات الديمقراطيّة في أوروبا، واستقلال أمريكا، وانتشار النظام الرأسمالي والتزايد التدريجي لكره الدين وحلول العلمانيّة مكانه.[1]

وتحتوي هذه الحقبة التاريخيّة على نوعٍ من الموقف الفلسفي والعالمي الخاصّ بها،

[1]- شاهرخ حقيقي؛ **گذر از مدرنيته؟ نيچه، فوكو، ليوتار، دريدا** [= عُبورٌ من الحداثة؟ نتيشه، فوكو ليوتار، دريدا]؛ ص 19 ـ 20؛ وأنطوني غيدنز؛ نتايج مدرنيته [= نتائج الحداثة]، نقلًا عن: بابك أحمدي؛ معماى مدرنيته [= لغز الحداثة]؛ ص 62؛ وحسين علي نوذري، مدرنيته ومدرنيسم [= الحداثة والحداثويّة]، ص 137.

وتشمل وجهات النظر والقِيم التي نمّاها فلاسفة حركة التنوير، يعني: «**ديكارت**» و«**لايبنتس**» و«**كانط**» و«**هيوم**» و«**لوك**» و...[1]

وتشكِّل الإنسانويّة[2] والعلمانيّة[3] والعقلانيّة[4] والفرديّة[5] المبادئ الأساسيّة للموقف الفلسفي للحداثة، فبناءً للعقلانيّة فإنَّ عقل الإنسان والقدرات العقليّة البشريّة هي العنصر الوحيد لإسعاد البشر، ولا يُقبل أيّ أمرٍ وراء العقل والفكر الإنساني[6]، وتُطلَق الفرديّة على الاتّجاه الفكري الذي يرى بأنّ الفرد البشري هو الأساس للنظام الفكري والأخلاقي والسلوكي والواقع الأساسي وخلاصة القول: يعتبر الإنسان الأعلى قيمةً[7]، أمّا الإنسانويّة فهي نهجٌ يعتقد بأنَّه ينبغي اعتبار الرغبة والإرادة والإدراك والرغبات الإنسانيّة محورًا لتفسير العالم والتصرّف في الكون، والعلمانيّة نهج يعتقد بفصل مجالات الحياة الاجتماعيّة عن بعضها، وهذا الفصل هو في الواقع فصلٌ للمجالات العامّة مثل: الحكومة والسياسة والاقتصاد والإجتماع عن المجالات الخاصّة كالأخلاق والأسرة والفن والدين.

وفي هذا القسم سنتناول بحث هذه المفاهيم الأربعة باعتبارها المباني النظريّة للحضارة الحديثة وتأثيرها على النسويّة:

الإنسانويّة

إنّ أحد المفاهيم المفتاحيّة والمُبهمة في نفس الوقت التي نحتاجها لفهم ماضي وحاضر العالم الغربيّ، هو مصطلح الإنسانويّة، فهذا المصطلح الذي يُساوي أصالة البشر أو الاتّجاه الإنساني يشير إلى نوعٍ من المنهج النظري والعملي الذي يهتمّ بجعل الإنسان على رأس كلّ

---

[1]- إريك ماثيوز، **فلسفهء فرانسه در قرن بيستم** [= فلسفة فرنسا في القرن العشرين]، ترجمه إلى الفارسيّة: محسن حكيمي، ص 260.

[2]- Humanism.

[3]- Secularism.

[4]- Rationalism.

[5]- Individualism.

[6]- شاهرخ حقيقي؛ **گذر از مدرنيته؟ نيچه، فوكو، ليوتار، دريدا** [= عُبورٌ من الحداثة؟ نتيشه، فوكو ليوتار، دريدا]؛ ص 20 ـ 21.

[7]- ألن بيرو؛ **فرهنگ علوم اجتماعى** [= معجم العلوم الاجتماعيّة]؛ ترجمه إلى الفارسيّة: باقر ساروخاني؛ ص 170؛ وباقر ساروخاني، دايره العارف علوم اجتماعى [= موسوعة العلوم الاجتماعيّة]؛ ص 350.

الأمور، ومن البديهي أن لا يزول غموض هذا المصطلح مع هذا المقدار البسيط من البيان، وما ورد في المعاجم حول توضيح هذا المصطلح، يُؤكّد على هذا الأمر وهو أنّه يوجد ميلٌ بين النخبة والمفكّرين والفنانين وبالتدريج بين جمهور الناس في الغرب منذ القرن الرابع عشر وما بعده إلى جعل الرغبة والإرادة والإدراك والرغبات الإنسانيّة محورًا لتفسير العالم والتصرّف في الكون، ورغم أنَّ انتشار أفكار الإنسانويّة الجديدة يُنسب إلى النهضة الثقافيّة والأدبيّة في فلورانس في إيطاليا[1]، إلاّ أنَّه ورد ذِكرٌ لوجود الإنسانويّة في التاريخ والثقافة الغربيّة قبل عصر النهضة وخصوصًا في عصر اليونان القديمة.[2]

وما نؤكّد عليه هنا، هو فهم الإنسانويّة الحديثة وتأثيرها على المجتمع الغربيّ وخصوصًا على حركة أو نظريّة النسويّة، ولفهمٍ أفضل للنسويّة فإنّنا نحتاج في الحقيقة إلى أن نعلم أنّ سبب ظهور الإنسانويّة كان من أجل مواجهة أيّ فكرةٍ ونظريّةٍ في الغرب الجديد، وقد عدّد «لوفان بومر» في كتابه **التيّارات الكبرى في تاريخ الفكر الغربيّ**، بعض الخصائص الأساسيّة للمجتمع في القرون الوسطى، ومن ضمن هذه الخصائص يُمكن الإشارة إلى مرجعيّة السلطة، ومحوريّة الإله، وتكوّن مجتمع القرون الوسطى من الأعضاء.

ونعني من مرجعيّة السلطة أنَّه لا بدّ في فكر القرون الوسطى من الرجوع دائمًا إلى أعلى سلطة وأكثرها حجيّة إذا ما أردنا تأسيس مسلّماتٍ حول الكون والإنسان فلا بدّ من الرجوع في ذلك إلى الكنيسة أو المتون المقدسة أو إلى الفلسفة اليونانيّة المسيحيّة.[3]

والمراد من محوريّة الإله هو قبول حكومة الله وممثليه في المجتمع، فبناءً لمفهوم محوريّة الإله يشتمل الدين على كافّة وجوه الحياة البشريّة وتُنفى أيّ قِيمٍ مستقلّةٍ عن الدين نفيًا تامّاً.[4]

---

[1]- أوليفر ستالي براس وألين بلوك، **فرهنگ اندیشهء نو** [= معجم الفكر الحديث]، ترجمه إلى الفارسيّة: أحمد بيرشك وآخرون، ص 13.

[2]- فريدريك كابلستون، تاريخ فلسفه: از دكارت تا لايب نيتس [= تاريخ الفلسفة: من ديكارت إلى لايب نيتس]، ترجمه إلى الفارسيّة: غلام رضا أعواني، ج 4، ص 103.

[3]- فرانكلين لوفر بومر، **جريانهاى بزرگ در تاريخ انديشه غرب:** گزيده آثار بزرگ در تاريخ انديشه اروپاى غربى از سده هاى ميانه تا امروز [= التيّارات الكبرى في تاريخ الفكر الغربي]؛ ترجمه إلى الفارسيّة: حسين بشيرية؛ ص 46.

[4]- المصدر نفسه، ص 51.

وأمّا أهم شيءٌ فهو تشبيه المجتمع في القرون الوسطى بالأعضاء البشريّة وبناءً عليه يتشكّل المجتمع من أعضاء أو أجزاء (رجال دين، نبلاء، عُمّال) ولكلٍّ منهم دورٌ مستقلٌّ يُؤدّيه من أجل بقاء وحياة كلّ البدن (المجتمع)، ويُلحظ الفرد كعضوٍ من إحدى الطبقات، ولا تحيا الطبقة إلّا بحياة عضوٍ أكبر أي المجتمع المسيحي، وفي الختام يكون للكنيسة تفوّقًا على الدولة بمثابةتفوّق الروح على البدن[1] (أي أنَّ علاقة الكنيسة بالدولة كعلاقة الروح والبدن).

وعلى مايبدو تنفي الإنسانويّة في عصر الحداثة وترفض هذه المفاهيم الثلاثة، ومع ارتداد الغرب الجديد عن المفاهيم المسيحيّة ومفاهيم القرون الوسطى نحو تعاليم اليونان القديم وقيمه، صار الاهتمام بالإنسان مركزًا لاهتمام الإنسان الغربيّ باعتباره موجودًا في مقابل العالَم، وصار مُتصرّفًا فيه بدلًا من أن يكون موجودًا في العالم وجزءًا منه، ويعتقد الكثيرون من منتقدي عصر التنوير وما بعده، بأنَّ القرون الوسطى المسيحيّة معلولةٌ للابتعاد عن القِيم اليونانيّة والإنسانويّة.

«إنّ عزّة نفس الإنسان وشعوره بالحريّة ممّا يجب العثور عليهما في أحضان الشعب الألماني، وقد ذهب هذا الشعور عن العالم مع اليونانيّين، واستقرّ مع المسيحيّة في الفضاء الضبابي وزرقة السماء».[2]

وبناءً عليه يُمكن تعريف الإنسانويّة بهذا الأسلوب: لا تعترف الإنسانويّة بأيّ مرجعيّةٍ أو قوّةٍ بشكلٍ رسميٍّ، وليس هناك أيّ مرجعيّةٍ لتفسير العالم والنظام في الكون سوى الإنسان، وليس هناك من حاكميّةٍ لشيءٍ على مصير الإنسان سوى اختيار الإنسان نفسه، وهي ترفض جميع العلاقات المقرّرة مُسبقًا عن الحياة البشريّة، فنوع الروابط الاجتماعيّة وكذلك غاياتها في الحياة الإنسانيّة إنّما تُفسّر وتُعيّن بواسطة الإنسان؛ وبتعبيرٍ آخر: ليست الإنسانويّة نظرة إيجابيّة تجاه قيمة الإنسان أو نظريّة فلسفيّة حول طبيعته، بل أكثر ما تكون نظرة سلبيّة تهتمّ بنفي تدخّل الدين ونفي أيّ مرجعيّةٍ له في الحياة البشريّة، وكذلك تنفي ارتباط الإنسان بشبكةٍ من العلاقات الإنسانيّة.

---

[1]- المصدر نفسه، ص 52.

[2]- طوني ديفيس، **اومانيسم** [= الإنسانويّة]، ترجمه إلى الفارسيّة: عباس مخبر، ص 16.

العلمانيّة

إنّ أحد المباني التي كان لها تأثيرٌ كبيرٌ في بناء العالم الغربيّ الجديد هو العلمانيّة، والعلمانيّة في الاصطلاحٌ معناه أن تكون من أهل هذا الزمن وأن تتّجه نحو الدنيا[1]، وعادةً ما تُطلق على الاتّجاه الذي يُؤيد ويدعو إلى إلغاء الدين أو عدم الاهتمام به في الساحات الإنسانيّة المختلفة من قبيل: السياسة والحكومة والعلم[2]، ولكن يمُكن القول: العلمانيّة في الأصل هي بمعنى فصل المجالات العامّة كالحكومة والسياسة والاقتصاد، عن المجالات الخاصّة كالأخلاق والأسرة والفن والدين.

وحيث إنّ بناء العالم الغربيّ الحديث مبنيٌّ على القِيم المادّيّة وعلى الاستثمار، لذا تمّ تقييم جميع قِيم ومعايير البُنية التحتيّة للمجتمع على أساس النسبة التي لها مع القِيم الأساسيّة للمجتمع الغربيّ، وبما أنَّ المجال العامّ أيَّ الحكومة والسياسة والإقتصاد هي مجالات إنتاجٍ وتبادلٍ للقيم المادّيّة (القوّة والثروة)، لذا يَعتبر النظام الغربيّ نفسه مُتعهّدًا بإدارة هذا المجال وتطويره، ولا ينبغي أن تُضيّق المنظّمات المتعلّقة بالمجال الخاصّ النطاقَ على المنظّمات المتعلّقة بالمجال العامّ.

والغرب الجديد يعترف بالمجال الخاصّ بصورةٍ رسميّةٍ طالما أنّه لا يُضايق المجال العامّ، وحينما يُراد إقحام معايير المؤسّسات الخاصّة في الساحة العامّة، فإنّه يتّخذ إجراءاتٍ للحدّ من هذه المعايير أويُواجهها.

ونتيجةً لهذا الفصل، فقد تحرّر الفرد ـ وفقًا لتعبير «**جورج بوردو**» ـ من الانشغالات التي يمكن أن يُحدثها الإيمان الديني فيما يتعلّق بالسلوك الاجتماعي، أمّا النتيجة الأخرى فهي إحالة الدور الدنيء إلى المؤسّسات المتعلّقة بالمجال الخاصّ، ومنها المؤسّسة الدينيّة.[3]

[1]- عبد الكريم سروش، **سنت وسكولاريسم** [= التراث والعلمانيّة]، ص 76.

[2]- عبد الرسول بيات، **فرهنگ واژه ها: در آمدى بر مكاتب وانديشه هاى معاصر** [= معجم المصطلحات: مدخل إلى المدارس والمناهج الفكريّة المعاصرة]، ص 328.

[3]- جورج بوردو، **ليبراليسم** [= الليبراليّة]، ترجمه إلى الفارسيّة: عبد الوهاب أحمدي، ص 116.

العقلانيّة

إنّ أحد المباني النظريّة في الغرب الحديث هو العقلانيّة، وقد شاع استخدام مصطلح العقلانيّة في الغرب أساسًا منذ القرن التاسع عشر الميلادي وما بعد، وهو من المفاهيم المعقّدة القابلة للتفسير على عدّة وجوهٍ، وقسمٌ كبيرٌ من هذا التعقيد يعود إلى طرح معانٍ متنوّعةٍ لهذا اللفظ؛ وفي الحقيقة إنَّ العقلانيّة مشتركٌ لفظيٌّ.

والمقصود منه في المباني النظريّة للنسويّة، ليس العقلانيّة الفلسفيّة أو العقلانيّة الكلاميّة (العقائديّة)[1]، بل المراد من العقلانيّة كمبنىً نظريٍّ للنسويّة، هو العقلانيّة الخاصّة بعصر التنوير حيث غالبًا ما يُعبَّر عنها بعناوين مثل: العقل الآلي والعقل الجزئي والعقل الحديث، وميزة العقلانيّة في هذا العصر، التركيز على محدوديّة العقل كخطوةٍ أولى، وبتعبير «**لوك**» ـ وهو أحد مؤسّسي نظريّة العقلانيّة الحديثة ـ: لم تُخلق أذهاننا بكُبر ووُسعة الحقيقة، وهي لا تتناسب مع تلقّي كلّ الأمور والقضايا بكلّيتها ووسعتها[2]، ونتيجةُ مثل هذا التواضع في حدود العقل البشري، ما يلي: كلّ ما لا يكون ضمن إطار تجربتنا، لا يكون ضمن نطاق العقل، ولا يُمكن أن تتجاوز معرفتنا العقليّة حدود العالم التجريبي.[3]

وفي الخطوة الثانية لعقلانيّة هذا العصر، يتمّ التعرّض لتوسيع نطاق أنشطة العقل، فقبل ذلك، كانت العقلانيّة مُختصّةً أساسًا بمجال المباحث الفلسفيّة ومعرفة حقائق الأمور، ومع انتشار العلم الحديث ومعرفة الإنسان للقوانين الحاكمة على الطبيعة، برزت هذه الرغبة لدى العلماء الغربيّين في القرن السابع عشر، وهي أنّه إذا أمكن اكتشاف القوانين الحاكمة

---

[1]- العقلانيّة الفلسفية تُقابل الاتجاه التجريبي، فبناءً للتعريف، تعتقد العقلانيّة الفلسفيّة بوجود حقائق فطريّة للنفس، التي يُمكن للعقل أن يبني على أساسها الأنظمة النظريّة والفلسفيّة؛ وفي المقابل تنفي التجريبيّة وجود مثل هذه المنظومات بهذه الصورة. (راجع: فردريك كابلستون، تاريخ فلسفه: از دكارت تا لايب نيتس [=تاريخ الفلسفة: من ديكارت إلى لايبنيتس]؛ ترجمه إلى الفارسيّة: غلام رضا أعواني، ج 4، ص 28 وما بعدها).

أمّا العقلانيّة الكلاميّة (العقائديّة) فتُركّز على بناء المعتقدات الدينيّة على البراهين العقليّة، وهي تُعارض الإيمانيّة (المذهب الإيماني) التي لا تعتقد بمثل هذه الضرورة. (راجع: مايكل بيترسون وآخرون، عقل واعتقاد دينى [= العقل والاعتقاد الديني]، ترجمه إلى الفارسيّة: إبراهيم سلطاني وأحمد نراقي، ص 69_ 85).

[2]- جون لوك، **تحقيق در فهم بشر** [= مقالةٌ في العقل البشري]؛ ترجمه إلى الفارسيّة: شفق رضا زادة، ص 300.

[3]- فرانكلين لوفان بومر؛ **جريان هاى بزرگ در تاريخ انديشه غرب**: گزيده آثار بزرگ در تاريخ انديشه اروپاى غربى از سده هاى ميانه تا امروز [= التيارات الكبرى في تاريخ الفكر الغربي]؛ ترجمه إلى الفارسيّة: حسين بشيرية؛ ص 465.

على الطبيعة فمن الممكن اكتشاف القوانين الحاكمة على الطبيعة البشريّة، ومثل هذه القدرة موجودةٌ لدى العقل البشري، ولا ينبغي لشيءٍ آخر غير العقل البشري أن يتدخّل في مهمّة فهم واكتشاف طبيعة البشر[1]، وتعتبر العقلانيّة بهذا المعنى مؤسّسة للعلوم الإنسانيّة في الغرب.[2]

وبناءً لما قيل، تتعرّض العقلانيّة معتمدةً على التجربة للتنظير عن السعادة والأخلاق والسلامة النفسيّة للبشر، فبُنيت العلوم الإنسانيّة الحديثة على أساس الأسلوب التجريبي، وحيث إنّ خصوصيّة هذه العقلانيّة هو كونها ناقدةً[3]، أو بتعبير آخر: هادمة، لذا بقيت عاجزةً عن طرح إطارٍ إيجابيٍّ فيما يتعلّق بطبيعة الإنسان.

وتستطيع الأفكار الناقصة بل غير الصحيحة أن تهدم شيئًا من الواضح أنَّه بلا فائدة، ولكن لا يمكن لها أن تبني شيئًا مكانه، وقد مرّ قرنٌ كاملٌ حتّى أدرك الناس هذه الحقيقة.[4]

الفرديّة

للإنسان بما هو فردٍ احترامٌ في فكر الحداثة وله مقامٌ وحقوقٌ لم يكن يتمتّع بها قبل ذلك، وفي مقابل الآراء التي تعتقد بأهميّة المجتمع وأصالته والتي تعتبر أن للأفراد باعتبارهم أجزاء المجتمع أهميّةً ثانويّةً وتبعيّةً، ترى الفرديّة بأنّ الفرد أكثر واقعيّةً وأهميّةً من المجتمع فهو مقدّمٌ على المجتمع، والأولويّة الكبرى هي للاهتمام بالحقوق والمصالح الفرديّة، كما يُؤكّد اتّجاه الفرديّة على أنَّ الفرد هو النقطة المركزيّة والمحوريّة، وهو من يملك جسمه وروحه؛ وبأنّ كلّ شيءٍ آخر (بما هو أعم من الدين والفلسفة والقانون والأخلاق، و...) فهو تابعٌ له، أمّا هو فلا يتبع شيئًا، وفي هذا الإطار تكتسب الميول البشريّة منزلةً قويّةً واستثنائيّة.

وبناءً لقول «**هوبز**» و«**هيوم**» و«**بنثام**»: الميول هي حقائق غير قابلةٍ للتغيير، وهي

[1]- ج. برونوفسكي وبرفس مازليش؛ **سنّت روشنفكرى در غرب از لئوناردو تا هگل** [= سنّة الحداثويّين في الغرب من ليوناردو إلى هيغل]؛ ترجمه إلى الفارسيّة: ليلا سازگار؛ ص 645.

[2]- فرانكلين لوفان بومر، **جريان هاى بزرگ در تاريخ انديشه غرب**: گزيده آثار بزرگ در تاريخ انديشه اروپاى غربى از سده هاى ميانه تا امروز [= التيارات الكبرى في تاريخ الفكر الغربي]، ترجمه إلى الفارسيّة: حسين بشيرية، ص 465.

[3]- المصدر نفسه.

[4]- هارمان راندال، **سير تكامل عقل نوين** [= تكوين العقل الحديث]؛ ترجمه إلى الفارسيّة: أبو القاسم پاينده؛ ص 32.

مودعةٌ في طبع البشر وينبغي للأخلاق أن تنسجم معها، وطبقًا لقول «هيوم»: حتّى العقل أيضًا هو عبدٌ للشهوات والرغبات.[1]

إنّ البشر في منطق الفرديّة، منفصلون عن بعضهم؛ لأنّ كلّ شخصٍ منهم يسعى نحو تحقيق أمنياته ورغباته؛ ولذلك الآخرون يُعتبروا بمثابة أشياء إن لم يقعوا في طريقه لاعتبروا عاملًا محايدًا وإلّا كانوا مساعدًا أو عائقًا أمام تحقيق الأهداف والميول الفرديّة؛ وحتّى حريّة الفرد ليست من أجل الوصول إلى هدفٍ سياسيٍّ متعالٍ، بل هي بحدّ ذاتها أعلى الأهداف، وهي تعني التحرّر عن كافّة العوائق التي تقع في طريق رغبات الفرد.[2]

لقد طُرحت النسويّة الحديثة بالدقّة في مثل هذه الأجواء؛ بحيث يُمكن أن نُشاهد نتائج المبادئ الفرديّة وتأثيرها في الشعارات النسويّة بشكلٍ جليٍّ؛ وفي الحقيقة نجد أنّ الشعارات والتعاليم النسائيّة ومنها: حقّ الإجهاض وحقّ الحريّة الجنسيّة وحقّ الطلاق، والتشكيك بتعاليم الأخلاق التقليدية وأمثالها، هي نتيجةٌ منطقيّةٌ لتعاليم الفرديّة، فعندما يكون الفرد وميوله ومصالحه المعيار الوحيد للأخلاق والقيم في المجتمع، من الطبيعي أن ترغب النساء في تأسيس أخلاقٍ توافق مصالحهنّ، وعندما يُبرّر العمل بالميل والمنفعة الشخصيّة، فلماذا يتمّ تجاهل الميل والمنفعة الشخصيّة للنساء في الإجهاض والحريّة الجنسيّة؟ و...، وهكذا فإنَّ تعاليم الفرديّة أدّت إلى العديد من الاعتراضات والتساؤلات والشُبهات في أذهان النساء، وأدّى إلى تشكيل النظريّات النسويّة المختلفة والمتعدّدة.

لقد كانت الفرديّة محلّ بحثٍ ونقدٍ من قبل العلماء الغربيّين من جوانب عديدةٍ، حيث يرى «ألكسيس دو توكفيل» بأنّ نمو الأنانيّة الشخصيّة والنأي عن المصالح العامة والفضائل الاجتماعيّة هي من الجوانب السلبيّة للفرديّة، أمّا «هيغل» فيعتبر أنّ الفرد في المجتمعات التي تُؤمن بالفرديّة كالشجرة بلا جذورٍ فالمجتمع بالنسبة له ليست إلّا وعاء لتلبية احتياجاته، وعلاقات الناس في مجتمعاتٍ كهذه هي علاقاتٌ تجاريّةٌ بحتةٌ، وليس هناك من علاقةٍ أو هويّةٍ مشتركة تربط كلّ عضوٍ بباقي الأعضاء، ونتيجةُ ذلك هي عزلة الفرد وانزواؤه في الأنانيّة، ويرى

[1]- أنطوني أربلاستر، **ليبراليسم غرب، ظهور وسقوط** [= الليبراليّة الغربيّة، ظهورٌ وسقوطٌ]، ترجمه إلى الفارسيّة: عباس مخبر، ص 21 ـ 25 و 40 و 50.

[2]- المصدر نفسه، ص 54 و 83.

«فيرديناند تونيز» بأنّ العلاقات تنشأ في المجتمعات الحديثة فقط بناءً على العلاقات العقليّة الجافّة وعلى المنفعة، وهذه العمليّة تترك الفرد في وحدةٍ موحشةٍ وفراغٍ عاطفيٍّ وأزمةٍ روحيّةٍ، ويشير «دوركايم» هو الآخر إلى التمزّق وزوال الوجدان الجماعي وانعدام الارتباط التقليدي، ويرى بأنّ العديد من الأضرار التي تحصل ومنها الانتحار، هي من نتائج التطرّف في الفرديّة.[1]

والقاعدة تقتضي أنّ التركيز والاهتمام المُفرط بالجوانب الفرديّة للإنسان والغفلة عن بعده الاجتماعي، يُؤدّي إلى ظهور الأضرار في الحياة الاجتماعيّة بل وحتّى في حياة الإنسان الفرديّة.

يعتقد «أنطوني أرابلاستر» بأنّ الفرديّة تواجه هذه المشكلة، وهي كيف يُمكن لهذه الموجودات الصغيرة وغير الاجتماعيّة أن تعيش بجوار بعضها في مجتمعٍ واحدٍ[2]، في حين أنَّ المجتمع لا يتشكّل من مجموعة أفرادٍ أحرارٍ مستقلّين، إذ للحياة المشتركة احتياجاتٌ ومتطلّباتٌ خاصّةٌ لا تُؤمّنها الحريّة الفرديّة دائمًا.[3]

ويشرح «**وليام بليك**» العواقب المحتملة والاعتقاد المرفوض بأصالة الميول الشخصيّة على شكل كنايةٍ، فيقول:

«[بناءً على هذا الرأي] ينبغي أن نميل برأس الطفل في المهد نحو العدم، وأن تُحقّق الداية (القابلة) الميول والرغبات المخفيّة بأسرع فرصةٍ».[4]

وينبغي الالتفات إلى أنّه على الرغم من أنّ ذات الانتقادات تتوجّه للنسويّة أيضًا بسبب تأسّيها وتبعيّتها لمباني الفرديّة، ولكن من جهةٍ أخرى حيث إنّ للإنسانويّة والفرديّة نفوذًا واسعًا جدّاً في ثقافة العالم الحديث وحضارته؛ لذا ستبدو تعاليم الفرديّة النسائيّة هي الأخرى في مثل هذا النموذج الفكريّ مبدئيّة ومنطقيّة تمامًا؛ ولهذا السبب يُمكن تبرير وجود النسويّة وماهيّتها في الغرب؛ بمعنى أنّه ليس أمرًا مُستبعدًا أن توجد ظاهرة النسويّة في ظلّ مثل هذه

---

[1]- عبد الرسول بيات، **فرهنگ واژه ها: در آمدى بر مكاتب وانديشه هاى معاصر؛ ذيل فردگرايى** [= معجم المصطلحات: مدخل إلى المدارس والنظريّات المعاصرة]، ص 401 ـ 402.

[2]- أنطوني أرابلاستر، **ليبراليسم غرب، ظهور وسقوط** [= الليبراليّة الغربيّة، الظهور والسقوط]، ترجمه إلى الفارسيّة: عباس مخبر، ص 45.

[3]- ناصر كاتوزيان، **فلسفه حقوق** [= فلسفة الحقوق]، ج 1، ص 455.

[4]- أنطوني أرابلاستر، **ليبراليسم غرب، ظهور وسقوط** [= الليبراليّة الغربيّة، الظهور والسقوط]، ترجمه إلى الفارسيّة: عباس مخبر، ص 44.

الأوضاع؛ ولذلك ينبغي البحث عن جذور ومصدر مشاكل تعاليم الفرديّة النسائيّة وانحرافاتها في مباني الغرب وثقافتهم؛ لأنّ النتائج الفاسدة لنظامٍ من الأنظمة تنتج بالدرجة الأولى عن فساد النظام؛ هذا على الرغم من أنّ النسويّة كانت سببًا في تعزيز المبادئ الفرديّة وتطبيقها بنحوٍ كاملٍ في المجتمع النسائي وعلى الخصوص ضمن الأسرة.

ومن الطبيعي أنّه عندما تدخل الروح الأنانيّة والفرديّة إلى إطار الأسرة ـ أي إلى المؤسّسة التي بُنيت على أساس الإيثار والتضحية والإخلاص ـ فلن تكون النتيجة سوى إضعاف مؤسّسة الأسرة وتزلزلها وانهيارها.[1]

وكلّ ما تمّ ذكره حتّى الآن تحت اسم الأُسس النظريّة للنسويّة، هي نتائج لا يمكن إنكارها وقد تلت ظهور حركة النسويّة، وهي ما تمّت الإشارة إلى بعض أبعادها خلال بيان تاريخ النسويّة، ومن الطبيعي أن يكون النقد التفصيلي للأسس النظريّة للنسويّة خارجًا عن أهدافنا، وفيما يلي سنشير إلى بعض النقاط المتعلّقة بنقد الأسس النظريّة للنسويّة:

1. نحتاج إلى شرطٍ مُسبقٍ ضروريٍّ في نقد الأسس النظريّة الغربيّة، وهو الإدراك السليم لهذه المفاهيم ولمعانيها المتنوّعة، فقد طُرحت العديد من تعاليم الحداثويّة وكذلك تعاليم النسويّة في قالب أدبيّاتٍ ومُفرداتٍ، وهي بحسب الظاهر محلّ قبولٍ من الجميع، ولكن يُمكن أن يراد منها مصاديق ومعانٍ غير مقبولةٍ من الجميع، وتُعدّ مفاهيمٌ كالحريّة والمساواة وحقوق الإنسان من جملة هذه المفاهيم.

وتجاهل هذا الشرط المُسبق الضروريّ يُؤدّي في العديد من المواطن إلى استنتاجاتٍ وقراءاتٍ سطحيّةٍ مبنيّةٍ على تناسب هذه المفاهيم والتعاليم مع التعاليم الإسلاميّة، فتعريف الإنسانويّة للاتجاه الإنساني قد يجرّنا إلى الاستنتاج بأنّه في الإسلام منح في تعاليمه القيمة للبشر أيضًا [بنفس المعنى الذي تقول به الإنسانويّة]، فهناك تكريمٌ خاصٌّ للإنسان من قبل خالق الكون، أو يُدّعى بأنّه لمّا ركّز الآيات الإلهيّة على التأمّل والتدبّر في الآفاق والأنفس، فإذن فالإسلام يعترف رسميّاً بالعقلانيّة [وهذا المعنى مخالف للعقل واستعمال العقل الذي يقول به الإسلام].

[1]- نرجس رودكر، فيمينزم – مفهومها، أصولها النظرية وتياراتها الاجتماعية، قسم: نقد الأزمة ضمن الأسرة، تعريب هبة ضافر، بيروت، العتبة العباسية المقدسة، المركز الإسلامي للدراسات الاستراتيجية، 2019.

2. عند نقد الأُسس النظريّة التي للنسويّة وللحداثة، يُمكن أنّ ينصبّ نظرنا على النقد العامّ والكلّي، وهو نقد ديني داخلي، فبناءً على ما يُمكن استنتاجه من التعاليم الدينيّة، نجد أنّ أيّاً من الأُسس المذكورة لا يتناسب مع تعاليم الدين الإسلامي، وطبعًا لا يُمكن أن تكون مقبولةً من مُجتمعٍ إسلاميٍّ ومُتديّنٍ.

فمن وجهة نظر التعاليم الإسلاميّة، تشتمل حياة الإنسان على مجموعةٍ من العلاقات، والعديد من المعايير الدينيّة تقوم بتنظيم هذه العلاقات، ففي التعاليم الدينيّة رغم أنّ الكمالات الفرديّة مُتصوّرة للإنسان أيضًا، ولكن في نفس الوقت توجد هناك كمالاتٌ في العلاقات والروابط (كمالات اجتماعيّة) أيضًا، وحتّى لو كان بالإمكان فصل الكمالات الفرديّة عن كمالات المجتمع[1]، ولكن هذا الأمر لا يعني عدم وجود ارتباط بين كمال الفرد وكمالات المجتمع[2]، بالإضافة إلى أنّ بعض الكمالات الفرديّة تحصل من خلال قيام الفرد بدوره من أجل إيصال المجتمع إلى كماله (رفض الإنسانويّة والفرديّة).

في التعاليم الإسلاميّة، يُعدّ الفصل بين المجالين العامّ والخاصّ، وادعاء عدم وجود علاقة بين هذين المجالين مرفوضًا أيضًا، فعلى سبيل المثال: تُركّز التعاليم الإسلاميّة على جدارة الصُلحاء والكُمّل في المجال الأخلاقي للزعامة والقيادة الاجتماعيّة، ومن ناحيةٍ أخرى تُركّز على ضرورة عمل الحُكّام من أجل إقامة الأمور الدينيّة للناس[3]، وفي نفس الوقت الذي تُؤكّد فيه التعاليم الإسلاميّة على الثنائيّة التكوينيّة والمِعياريّة للدنيا والآخرة، تُذكّر بارتباطهما معًا وبتأثيرهما وتأثُّرهما المتبادل، بحيث تُحدّد أفعال الفرد في الدنيا مصيره في الآخرة[4] (رفض العلمانيّة).

ومن لوازم القبول بالولاية الإلهيّة قبولها في الجانبين العملي والنظري، ولذا نجد أنّ القرآن الكريم في نفس الوقت الذي يُؤكّد فيه على التفكير والتأمل بالأنفس والآفاق، يُؤكّد كذلك على محدوديّة العالم المادّي ومحدوديّة العقل البشري، ويعتبر أنَّ سعادة الإنسان وكماله إنّما يكمنان في اتباعه للوحي، وبناءً عليه فإنَّ الأفراد الذين يعترفون رسميّاً بالولاية الإلهيّة

[1]- فعلى سبيل المثال، عاش العديد من الأنبياء في مجتمعاتٍ مُشركةٍ ومنحطّةٍ.

[2]- إنّ تحقيق الكمالات الفرديّة أيسر وأسهل في المجتمع الكامل.

[3]- قال تعالى: الَّذِينَ إِن مَّكَّنَّاهُمْ فِي الْأَرْضِ أَقَامُوا الصَّلَاةَ (سورة حج،: 41).

[4]- «بالدنيا تُحرَز الآخرة». راجع: محمّد محمّدي الري شهري، **منتخب ميزان الحكمة**، ص 203.

على الفهم والإدراك، يأتون طائعين ممتثلين للأوامر والنواهي الإلهيّة (رفض العقلانيّة)، ومع الالتفات إلى ما سبق ذكره، يُمكن القول: إنّ الاعتقاد العميق والإيمان بالتعاليم الدينيّة، يمنع الإنسان المسلم من اعتناق واتّباع أُسس الغرب الحديث وتعاليمه، وعن القبول بالنظريّات النسويّة أيضًا.

نقد التعاليم

إنّ أحد المجالات المهمّة في نقد النسويّة، هو نقد التعاليم النسويّة، والمراد من التعاليم هو مجموعة القضايا التي صاغتها الخطابات النسائيّة على شكل حركةٍ أو بيّنته ونظّرت له في قالب منهجٍ فكريٍّ.

وبما أنَّ الخطابات النسائيّة، تُمثل حركاتٍ ومدراس متنوّعة، لذا لا يُمكن القيام بنقد كلّ التعاليم أو حتّى أهمّ التعاليم كلّ واحدةٍ من هذه الاتّجاهات النسويّة في هذه المجموعة؛ ولذلك سعينا في هذا القسم إلى البحث في التعاليم المشتركة للنسويّة.[1]

نقد القول باحتقار النساء ومنشؤه

إنّ أحد الأصول الأساسيّة لجميع الاتّجاهات النسائيّة هو احتقار النساء؛ وبناءً على ذلك ادّعي بأنّ النساء كنّ مُحتقراتٍ ومظلوماتٍ، وبأنّهنّ يخضعن للتمييز في جميع الثقافات والجنسيات والبلدان إلّا في برهةٍ قصيرةٍ من تاريخ عصر النظام الأمومي، وفي الخطوة اللاحقة، طرحت الاتّجاهات النسويّة عدّة آراء في تبرير وبينا سبب هذا الاحتقار ومنشأه، وفي الواقع إنّ أحد عوامل تنوّع الخطابات النسائيّة هو كيفية الإجابة على هذا السؤال.

وإحدى النظريّات المهمّة في هذا الموضوع، هو تسلّط النظام الأبوي، وقد قُدّمت هذه النظريّة في البداية بواسطة النسويّات الراديكاليّات، ثمّ تمّ تأييدها بواسطة النسويّات الاشتراكيّات وبعض اتّجاهاتِ نسويّةِ ما بعد الحداثة.

---

[1]- طبعًا في هذا الوقت يمُكن اعتبار نقد مفهوم النظام الأبوي استثناءً يمُكن ادعاء تعميمه إلى حدٍّ ما.

والنظام الأبوي، هو نظام ظلمٍ وتمييزٍ ضدّ المرأة، تمّ تطبيقه وتعزيزه في كافّة جوانب الحياة، بما يشمل العلاقات الفرديّة والسلوكيّات الجنسيّة (الاغتصاب والدعارة والتحرّش الجنسي) وبما يشمل جوانب المجتمع والثقافة الأخرى؛ وفي الحقيقة النظام الأبوي من وجهة نظر النسويّات الراديكاليّات هو نظام عام أو نظام شُمولي؛ ومعنى ذلك أنّ كافّة الظلم والتمييز الواقعان في الأنظمة الاقتصاديّة والاجتماعيّة والثقافيّة جرى تخطيطهما وتعزيزهما بواسطة النظام الأبوي حيث عمل على التنسيق بين الأنظمة المختلفة من أجل استمرار سُلطة جنس الذكور أو طبقة الذكور على جنس الإناث أو طبقة الإناث[1]، ومن وجهة نظرهم فإنَّ النظام الأبوي هو أمرٌ مُتجذّرٌ في التاريخ[2] ولا يختصّ بعهدٍ تاريخيٍّ أو ثقافةٍ مُعيّنةٍ.

وقبل أن ندخل في نقد مفهوم النظام الأبوي، لا بدّ من نُحقّق في الفرضيّة المُسبقة للحركات النسويّة المبنيّة على تعميم الظلم والتمييز بين جنسٍ وجنسٍ آخر، فالدعوة الأساسيّة لهذه الفرضيّات هي أنَّ النساء كنّ يقبعن في موقعٍ أحقر مقارنة بالرجال طوال التاريخ بسبب جنسهنّ، ويُمكن ملاحظة بعض أشكال هذا الاحتقار على شكل ظُلمٍ وتمييزٍ.

وينبغي القول فيما يتعلّق بهذا الادعاء ما يلي:

أوّلًا: إنّ إثبات انتشار الظلم طوال التاريخ وبهذه السعة لا بد أن يكون عبر تقارير وثائقيّة وتاريخيّة، وأمثال هذه التقارير لا تقتصر على أنّها غير موجودةٍ وحسب، بل من غير المُمكن الحصول عليها عمليّاً.

ثانيًا: إنَّ ادعاء الظلم والتمييز ضدّ النساء، حصل بشكل عام من خلال الفرضيّات الموجودة في النظام الرأسمالي والحداثة وبعض الماركسيّة، حيث اعتبرت الأسرة فيها منشأً للظُلم، ويُمثّل التمييز القانوني والأدوار المختلفة المبنيّة على الجنس مصاديق واضحة على التمييز ضدّ النساء، وبتعبيرٍ آخر: اعتبرت النسويّات بأنّ تاريخ الأسرة، وتاريخ التمييز القانوني، وتاريخ الأدوار المختلفة المبنيّة على الجنس هي نفس تاريخ الظلم الواقع على النساء.

---

[1]- حسين بستان (نجفي)، **نابرابرى وستم جنسى از ديدگاه اسلام وفمينيسم** [= عدم المساواة والظلم الجنسي من وجهة نظر الإسلام والنسويّة]؛ ص 80.

[2]- تقول شيلا روبوثام: ليس هناك من شيءٍ إلاّ وهو من صنع الرجل؛ لا الفكر ولا اللغة ولا الكلمات؛ وحتّى في هذا الزمن ليس هناك شيء إلّا وهو من صنع الرجل، حتّى أنا، وعلى الخصوص أنا. (شيلا روبوثام؛ **زنان در تكاپو: فمينيسم وكنش اجتماعى** [= النساء في: النسويّة والحركة الإجتماعيّة]؛ ترجمه إلى الفارسية: حشمة الله صباغي؛ ص 435).

إنّ أحد الإشكالات الأساسيّة على نقد النسويّة للنظام الأبوي ـ وهو الأمر يسري إلى التعاليم النسويّة الأخرى أيضًا ـ هو غُموض مفهوم هذا المصطلح، حيث تطرح النسويّات تصوّرًا عن النظام الأبوي بحيث تجعله غير مُندرجٍ تحت أيّ نظامٍ من الأنظمة الاجتماعيّة والثقافيّة والسياسيّة والاقتصاديّة، بل كأمرٍ أعلى من هذه الأنظمة، فهو مُدير لهذه الأنظمة، والآن يبقى هذا السؤال مطروحًا حقيقةً، وهو أنّه ما هو التصوير المُتوفّر عن هذا النظام؟ وما هو العامل الذي أوجده؟ والفرض هو أنَّ الأنظمة المذكورة ليس لديها القُدرة على إيجاد النظام الأبوي، ومن جهةٍ أخرى الأنظمة المذكورة تتمتّع بتنوّعٍ من الناحية التاريخيّة ومن الناحية الجغرافيّة أيضًا، بحيث لا يُمكن لها أن تكون منشأً لأمرٍ ثابتٍ ومُتجذّر في التاريخ مثل النظام الأبوي.

هناك تناقضٌ أيضًا بين فكرة النظام الأبويّ التاريخيّ وبين التصوّر المزعوم القائم على النظام الأمومي البدائي.

في الخطابات النسائيّة لم يتمّ توضيح كيفيّة عمليّة نجاح النظام الأبوي بأيّ نحوٍ من الأنحاء هي؟ فلماذا لم كان النظام الأبوي مُوفّقًا بنحوٍ واحدٍ في جميع المواطن ـ بزعم النسويّات ـ رغم وُجود أنظمةٍ مُتعدّدةٍ من السياسيّة والاجتماعيّة، والاقتصاديّة؟ ولماذا لم تُقاوم الطبقات المُحتقرة من النساء هذه الهيمنة؟ وكيف حصل التناغم في آليّة عمل النظام الأبوي في العصور السابقة رغم غياب تكنولوجيا الاتصالات؟

لو سلمنا أنَّ هيمنة النظام الأبوي انتشرت إلى هذا الحدّ بحيث شملت جميع الأبعاد الثقافيّة والسياسيّة والاجتماعيّة وحتّى مجال المعرفة، يجب أن نقبل بأنّ فِكرة أو حركة النسويّة نفسه معلولةٌ لسلطة نفس هذا النظام الأبوي، وأنَّ ظهور ونشوء هذه الحركة هو بحدّ ذاته نتيجةٌ للعبة جديدةٍ من قبل النظام الأبويّ، وبالإضافة إلى أنّه في حالة الاستيلاء الشامل للنظام الأبوي، سوف يكون الخروج عن هذه السلطة أمرًا غير ممكنٍ من الناحية العمليّة[1]، وهذا الأمر يتعارض مع طبيعة التحرير التي في هذه الحركة، ولوجود هذه المجموعة من الإشكالات خالفت بعض النسويّات المُتأخّرات هذه الأوصاف العالميّة للنظام الأبوي، فعلى

[1]- هذا الإشكال يُشبه الإشكال الذي يُشكله البعض على «هايدغر» و «فوكو»، فبناءً لتعاليم هذين الفيلسوفين تعتبر سلطة الحداثة أعمّ السلطات، وفي النتيجة يُصبح الخروج منها أمرًا غير ممكنٍ من الناحية العمليّة.

سبيل المثال: تُخالف «شيلا روبوثام» تخالف القراءات غير التاريخيّة للنظام الأبوي، بينما تُحاول بعض النسويّات في الأنثروبولوجيا إسناد الأبويّة إلى تقبّل المجتمع والعمل الاجتماعي.[1]

نقد مذهب المساواة

كما ذُكر سابقًا، يعتبر مذهب المساواة بين المرأة والرجل أحد المباني الأساسيّة جدّاً في نظريّات النسويّات، بحيث كان له أتباع على امتداد الموجات النسويّة الثلاث وداخل كلّ واحدةٍ من التيّارات والاتّجاهات[2]، إنّ ضرورة المساواة بين المرأة والرجل في الحقوق الطبيعيّة والإنسانيّة، هو من التعاليم التي طُرحت منذ بداية تشكّل النسويّة مباشرةً وبتأثيرٍ من المدرسة الليبراليّة[3]، ومنذ ذلك الحين وُضعت في جميع الاتّجاهات النسائيّة ضمن قائمة المطالب والأهداف النسائيّة؛[4] إلاّ أنّ الأبحاث تُشير إلى أنَّ مذهب المساواة الليبرالي كان يعتوره الغموض والمشاكل حتّى ضمن نفس المدرسة الليبراليّة، وكان من المواطن التي لفتت أنظار النقاد؛ ولذا حينما دخلت المساواة الليبراليّة مع ما يُرافقها من غموض ومشاكل ـ وهو ما ستتمّ الإشارة إليه لاحقًا ـ إلى مسألة المرأة بعنوانها نموذجًا صحيّاً لوضع النساء وأصبحت في حيّز التنفيذ، أدّت إلى نشوء اختلافات في وجهات النظر وإلى الغموض وإلى التشتّت في كلٍّ من النظريّة النسويّة والممارسة النسويّة، بحيث قيل:

«لقد اكتنف الإبهام شعار المساواة إلى حدٍّ جعل الغموض يكتنف الحركة النسويّة بأكملها».[5]

ومن ناحيةٍ أخرى، رغم اتّباع المساواة الحقوقيّة باعتبارها الغاية المشتركة للنسويّات، إلّا

---

[1]- ماجي هام وسارة غمبل، **فرهنگ نظريه هاى فمينيستى** [= معجم النظريّات النسويّة]؛ ترجمه إلى الفارسيّة: فيروزة مهاجر وآخرون، ص 325؛ لا نسعى هنا إلى الرفض التام للأبويّة، بل إلى تجنّب تعميمها؛ فعلى الرغم من أنَّ وجود بعض الأساليب الأبويّة في الكثير من الثقافات لا يقبل للإنكار؛ إلّا أن الأبويّة ترجع إلى الثقافة عند تحليلها، وفي النتيجة يُفتح المجال للتوصية بإجراء إصلاحات ثقافيّةٍ.

[2]- نرجس رودكر، فيمينزم – مفهومها، أصولها النظرية وتياراتها الاجتماعية، فصل التعاليم النسويّة، تعريب هبة ضافر، بيروت، العتبة العباسية المقدسة، المركز الإسلامي للدراسات الاستراتيجية، 2019.

[3]- المصدر نفسه.

[4]- محمّد رضا زيبائي نژاد؛ ملاحظات، **فمينيسم ودانش هاى فمينيستى** [= الملاحظات، النسويّة والمعارف النسويّة]؛ ص 155.

[5]- حسين بشيرية، **نظريه هاى فرهنگ در قرن بيستم** [= النظريّات الثقافيّة في القرن العشرين]، ص 114.

أنّ النسويّات طرحن وجهات نظرٍ مختلفةً بسبب الاتّجاهات النسويّة المختلفة حول مسألة تساوي المرأة والرجل ذاتًا؛ بحيث إنّ جماعةً من النسويّات اعتبرن المرأة والرجل متساويان تمامًا من حيث القدرات والإمكانات، أمّا الاختلاف الظاهري الموجود فهو أمر مُصطنع ومبتكر، وفي المقابل أكّدت جماعةٌ أخرى ضمن قبولها بالاختلافات التكوينيّة على ضرورة تقدير هذه الاختلافات وإيلائها أهميّةً.[1]

ونستنتج من التوضيحات الآنفة الذكر بأنَّ نقد تعاليم المساواة باعتبارها أساس النظريّات النسويّة ينطوي على نقد المساواة الحقوقيّة من جهةٍ، والمساواة الفطريّة أو التكوينية من جهةٍ أخرى؛ ولذا سنطرح في هذا القسم الانتقادات والإشكالات الواردة على مذهب المساواة الحقوقيّة ثمَّ سنتعرّض لنقد تعاليم المساواة الفطريّة والتكوينيّة وإنكار الاختلافات بين الجنسين، ثمّ سنطرح بعض الملاحظات حول تأثير الاختلافات التكوينيّة في القضايا القانونيّة.

نقد المساواة الليبراليّة (المساواة القانونيّة)

تستند المساواة الليبراليّة على الأسس الفكريّة التالية:

1. العقل البشري هو علّة كرامته وفضله وهو موجودٌ في كافة البشر.

2. بما أنّ الإنسان يتمتّع بجوهر العقل لذا فهو يمتلك حقوقًا، وحيث إنّ العقل مشتركٌ بين كافّة البشر، لذلك يتمتّع الجميع بحقوقٍ متساويةٍ، وفي ظلّ الحقوق المذكورة ويحقّ للجميع إيصال قدراته واستعداداته التي لديه بالقوّة إلى مرحلة الفعليّة.

ومع غضّ النظر عن هذه المبادئ الأساسيّة، عندما يُريد شعار المساواة أن يظهر عمليّاً سيُواجه تساؤلاتٍ وإشكالاتٍ عديدةٍ؛ وأوّل مشكلة هي المُراد من المساواة، فهذه المساواة تقع في أيّ أمرٍ؟ وأُجيب على هذا السؤال في الفلسفة السياسيّة بما يلي: 1. المساواة في الرفاهية. 3. المساواة في الوصول إلى المصادر والإمكانات.

---

[1]- نرجس رودكر، فيمينزم – مفهومها، أصولها النظرية وتياراتها الاجتماعية، فصل التعاليم النسويّة، تعريب هبة ضافر، بيروت، العتبة العباسية المقدسة، المركز الإسلامي للدراسات الاستراتيجية، 2019.

والمساواة في الرفاهية تعني أنَّه يحقّ لكافّة أفراد المجتمع التمتّع برفاهيةٍ مُتساويةٍ؛ إلّا أنَّ هذا التفسير للمساواة لا يحلّ المشكلة بشكلٍ كافٍ؛ لاختلاف تعريف الرفاهية، وكُلفة الرفاهية ومدى إشباعها لرغبات الأفراد؛ ولذلك نرى أنَّه من غير الممكن تأمين الرفاهية بتساوٍ، وبسبب المشاكل الموجودة في نظريّة المساواة في الرفاهية، يأتي البعض بنظريّة المساواة في الإمكانات؛ لكن هذا التفسير للمساواة ينطوي على مشاكل جديدةٍ أيضًا، فعلى سبيل المثال: هل يجب تأمين المصادر والإمكانيّات بنحوٍ متساوٍ مع الآخرين حتّى لو كانوا عاجزين ومرضى؟ أو يُطرح هذا السؤال: ما الذي يجب فعله عند التعامل مع الأفراد الأكثر ابتكارًا وسعيًا والذين يحتاجون إلى مصادر أكثر؟ وهل يجب منح أهميّة لهذه الفروقات الناجمة عن اختلاف إمكانيّات هؤلاء الأفراد أم أنّه يجب قمع هذه الاختلافات؟ وفي حال القبول بالفرضيّة الأولى، كيف يُمكن تعيين الاختلاف في الاستعدادات؟ هذه الأسئلة تُمثّل العقبات التي تواجهها نظريّة المساواة.

وأولئك الذين يُصرّون على تحقيق أمنية المساواة، يعتقدون بترادف المساواة والعدالة، وفي نظام كهذا ليس للعدالة مفهومٌ سوى المساواة وليس للدولة أو لأيّ مؤسّسةٍ حاكمةٍ الحقّ بتقييم كفاءة الأفراد واختلافهم، وهي مُلزمة بتوزيع الحقوق بتساوٍ بدون الاعتناء بكفاءة الأفراد وجدارتهم.[1]

ويعتقد بعض المفكريين الغربيين بأنّ جميع المشاكل والعقبات التي تُواجهها نظريّة المساواة، في فرضيّاتها الخاطئة، هي الاتّحاد المزعوم بين المساواة والعدالة.[2]

وفي المرحلة التالية، عندما تدخل تعاليم المساواة الليبراليّة مع ما يرافقها من غموضٍ وعقباتٍ في قضايا النساء، وتُريد النسويّات وفقًا لمبدأ العدالة والمساواة تطبيق العدالة، أي المساواة التامّة بين النساء والرجال، وقد دُوِّن على جهةٍ من عُمْلة المساواة الليبراليّة هذا المبدأ: إنَّ الاختلافات الطبيعيّة، مثلها مثل الفروقات العرقيّة، بما أنَّها لا تُؤدي إلى أيّ اختلاف في جوهر الإنسانيّة (العقل)، إذن لا ينبغي أن تُؤدي إلى أيّ اختلاف حُقوقيٍّ.

ويُستنتج من هذا المبدأ أنَّ المساواة الليبراليّة مبنيّةٌ على تشابه الحقوق ووحدتها

[1]- جين هامبتون، **فلسفهء سياسى** [= الفلسفة السياسيّة]، ترجمه إلى الفارسيّة: خشايار ديهيمي، ص 268 ـ 275.

[2]- المصدر نفسه، ص 274 ـ 275.

وإنسجامها، ومن هنا بما أنَّ النسويّات يُطالبنَ بالمساواة، لذا فهنَّ يُطالبنَ بالتشابه المطلق في الحقوق بين الجنسين، مع غضّ النظر عن أيّ فرقٍ بين الجنسين.

وتعريف المساواة باعتبارها كونها والمشابهة والعدالة أمرًا واحدًا (المساواة = التشابه = العدالة) وبالتالي تجاهل أو إنكار الاختلافات الحقيقيّة بين الجنسين، يُعتبر أحد المسائل التي يُمكن أنّ تُورِد على النسويّة الكثير من الانتقادات، وللوهلة الأولى، قد تبدو هذه النظريّة، وهي أنَّ العدالة مرهونةٌ بالمساواة المطلقة، خاليةً من أيّ دليلٍ ولا أساس لها، ومجرّد افتراض لم يثبت جُعل مبدأً لباقي التنظيرات الليبراليّة ومنها الليبراليّة النسويّة؛ أضف إلى ذلك أنّ المساواة الليبراليّة تُواجه مشكلةً أخرى، وهي تجاهل الفروقات والظروف الخاصّة بالأفراد عند التعامل القانوني معهم؛ في المقابل نعتقد بأنَّ هذه الرؤية غير واقعيّةٍ لهذا السبب، لأنّه النتيجة سوف يكون هناك تأثيرٌ خاصٌّ للظروف الخاصّة والاختلافات والمميّزات شئنا أم أبينا، وتجاهلها لا يحلّ المشكلة، بل إنَّ القانون السليم والقاعدة المقبولة هي التي تتناسب مع كافّة الأمور الواقعيّة.

ويُمكن تصوير منظومةٍ من الاختلافات الحقوقيّة المبنيّة على الجنس، ولكنّه يُصوّرها بنحوٍ عادلٍ، بحيث يكون للاختلافات والاستحقاقات دورًا رئيسيّاً ومفتاحيّاً في تحديد الحقوق، بحيث تتعلّق الحقوق المتساوية بالأفراد على أساس الاستحقاقات المتساوية، كما تتعلّق الحقوق المختلفة بالأفراد على أساس اختلاف الاستحقاقات[1]، وبناءً على هذا يُصبح تنظيم القانون بدون أخذ الاختلافات بعين الاعتبار، بمنزلة عدم مُراعاة التناسب والواقعيّة في البرامج، وهو ما يستتبع عواقب وخيمة.[2]

وبرأي الشهيد مُطهّري، إنَّ تطبيق مبدأ التشابه رغم وجود الاختلافات التكوينيّة الأصيلة التي لا يُمكن تجاوزها، لا يقتصر على أنّه لا يُحقّق المساواة وحسب، بل من الناحية العمليّة سوف يُضرّ بالتساوي والمساواة التي بين المرأة والرجل بسبب مدخليّة الاختلافات الحقيقيّة المذكورة، ويقول ضمن هذا الإطار:

«إذا أرادتْ المرأة حقوقًا مُساويةً لحُقوق الرجل، وسعادةً مُساويةً لسعادة

---

[1]- عبد الله جوادي الآملي، **فلسفه حقوق بشر** [= فلسفة حقوق الإنسان]، ص 8 ـ 10.

[2]- محمد رضا زيبائي نژاد؛ ملاحظات، فمينيسم ودانش هاى فمينيستى [= الملاحظات، النسويّة والمعارف النسويّة]؛ ص 118.

الرجل، فإنَّ السبيل الوحيد والانحصاري هو إزالة التشابه الحقوقي، بحيث يكون للرجل حقوقٌ متناسبةً معه كرجلٍ، ولها حقوقٌ متناسبةٌ مع ذاتها؛ ولن تتحقّق الوحدة والمودّة بين المرأة والرجل إلّا من هذا الطريق وحسب، وحينها سوف تتمتّع المرأة بسعادةٍ مُساويةٍ لسعادة الرجل بل أكثر منه».[1]

نقد المساواة التكوينيّة (المساواة الطبيعيّة)

هل المرأة والرجل إنسانيْن مختلفين ذاتًا وطبيعةً؟ وهل الاختلافات الظاهرة بين الجنسين في الأخلاق والسلوك والتوجّهات والأدوار و...، هي اختلافاتٌ أصيلةٌ وطبيعيّةٌ أم زائفةٌ ومُصطنعةٌ؟

كما ذُكر سابقًا[2]، تمّ الاهتمام بموضوع الاختلافات بين الجنسين ونقده من قبل النسويّات مُنذ بداية طرح النظريّات النسويّة باعتباره قضيّةً محوريّةً وأساسيَّةً؛ بحيث إنّ بعض النسويّين الليبراليّين ومن ضمنهم «وُلستون كرافت» و «جون ستيوارت ميل» اعتبرا هذه الاختلافات مُصطنعة من خلال تأكيدهما على تساوي المرأة والرجل في الاستعدادات والقدرات، ثمّ بعد مُدّةٍ فتحت «سيمون دي بوفوار» نافذةً جديدةً في هذا الحبث من خلال تفكيكه بين المرأة والأنوثة، وهيّأت بذلك المُقدّمات الضروريّة للتفكيك بين الجنس (أي الاختلافات البيولوجيّة والطبيعيّة) والجنوسة (أي الاختلافات الناشئة عن الثقافة والمجتمع) في الموجة الثانية للنسويّة.[3]

وقد وضعت نظريّة الفصل بين الجنس والجنوسة، أداةً تحليليّةً بين يدي النسويّات استعملوها بهدف إنكار الاختلافات بين الجنسين[4] وكانت النسويّات تسعين من خلال إثبات المساواة الذاتيّة بين المرأة والرجل إلى إثبات المساواة الحقوقيّة بين المرأة والرجل، وهذا المسعى من قبل النسويّات يُمكن أن يُنتقد من جهتين: الأولى: أنّ هذا التشابه بين الجنسين

[1]- مرتضى المطهّري؛ **نظام حقوق زن در اسلام** [= نظام حقوق المرأة في الإسلام]؛ ص 123.

[2]- نرجس رودكر، فيمينزم – مفهومها، أصولها النظرية وتياراتها الاجتماعية، بحث المساواة والاختلاف من فصل التعاليم النسويّة، تعريب هبة ضافر، بيروت، العتبة العباسية المقدسة، المركز الإسلامي للدراسات الاستراتيجية، 2019.

[3]- المصدر نفسه.

[4]- لمزيدٍ من التوضيح، راجع: جين فريدمان، **فمينيسم** [= النسويّة]، ترجمه إلى الفارسية: فيروزة مهاجر، ص 28.

حاصلٌ في أي المجالات وما هو مقدار الاختلاف والتشابه بينهما؟ الثانية: في حال وجود اختلافٍ بينهما فهل يُمكن وضع الاختلافات الطبيعيّة والذاتيّة كأساس للاختلاف في الحقوق؟ وبعبارة أخرى: ما هي العلاقة التي يُمكن وضعها بين المساواة أو الاختلاف الطبيعيّان وبين المساواة أو الاختلاف الحقوقيّان؟

هناك اختلاف في وجهات النظر بين العلماء فيما يتعلّق بالاختلافات بين الجنسين (السؤال الأول)، إذ يعتبر أغلب علماء الأحياء اختلاف الجنسين أمرًا أساسيّاً وعميقًا وذلك عبر دراسة الاختلافات الجسديّة بين المرأة والرجل، وفي المقابل يعتبر بعض علماء الاجتماع أنّه في الأصل لم يكن هناك اختلافٌ بين الجنسين، وأنّ العوامل الإجماعيّة هي السبب وراء نُشوء الاختلافات السلوكيّة، وبعض علماء النفس يعتبرون العامل البيولوجي والبيئي دخيلًا في تشكّل الاختلافات الجنسيّة.[1]

الشّواهد البيولوجيّة

الاختلاف الجيني

تتكوّن كلّ خليّةٍ من خلايا الجسم من 23 زوجٍ من الكروموسومات، 22 زوجٍ منها مشتركون لدى المرأة والرجل، ولكن زوج الكروموسوم الجنسي عند المرأة xx وعند الرجل xy، وللكروموسومات تدخّلٌ تامٌّ في تعيين الجنس، ويتمّ تحديد الاختلاف بين المرأة والرجل منذ البداية؛ وتتشكّل باقي الخصائص الجنسيّة بتأثيرٍ من الهرمونات الجنسيّة، وتصل الهرمونات بعد الولادة إلى جميع أنحاء الجسم عبر الدمّ وتُؤدّي إلى بروز الخصائص الثانوية الجديدة لدى المرأة والرجل، فالكروموزوم y هو سبب نُشوء التمايز بحيث يُؤدّي أوّلًا إلى أن يكون الجنين ذكرًا؛ وإلى أن ينمو ثانيًا بنمطٍ خاصٍّ ومختلفٍ تمامًا عن نمط الأنثى، وإفراز الهرمونات الذكوريّة يؤثر كذلك على بُنية الدماغ ويحدّد الجنس الذكوري للجنين، وتظهر الغدد الجنسيّة الأنثويّة في الأسبوع الثالث عشر من تكوّن الجنين ثمَّ تُؤثّر بعد ذلك على بناء الدماغ.[2]

---

[1]- حمزة گنجي، **روان شناسی تفاوت های فردی** [= علم نفس الاختلافات الفرديّة]، ص 189 ـ 190.

[2]- المصدر نفسه، ص 190_192 وهيلين فيشر؛ **جنس اول: توانایی های زنان برای دگرگونی جهان** [= الجنس الأوّل: قُدرات النساء على تغيير العالم]، ترجمه إلى الفارسيّة: نغمة صفاريان پور، ص 7.

وبناءً عليه، المرأة والرجل مختلفان جينيّاً، بل يُمكن القول: إنَّ كلّ خليّةٍ من جسم المرأة مختلفةٌ عن كلّ خليّةٍ من خلايا جسم الرجل؛ ولكن باعتقادنا رغم أنّ الاختلاف الجيني هو أمرٌ محرزٌ إلّا أنَّه لا يجب تضخيم هذا الاختلاف أكثر من الحدّ فنغفل عن المشتركات الطبيعيّة والجينيّة بين المرأة والرجل.

الاختلاف في بناء الدماغ وكيفيّة التفكير

تُشير الأبحاث إلى أنّ النساء تختار مجالًا أوسع من الرؤية إذا أرادت التفكير في أيّ مجالٍ من المجالات، وأنّها تحسب عددًا أكبر من المُتغيّرات عند اتخاذ القرارات، والخلاصة تميل النساء عند التفكير تميل إلى التفكير في كافّة العوامل المُرتبطة بالموضوع وضمن قالبٍ شبكيّ الشكل ومُتصلٍ ببعضه بحيث يُطلق على هذا النوع الخاصّ من التفكير التفكير الشبكي.[1]

في المُقابل يميل الرجال إلى التفكير بكلّ موضوعٍ على حدة ودون الالتفات إلى المواضيع الأخرى، ويستطيع الرجال أن يُركّزوا على شيءٍ واحدٍ بشكلٍ جيّدٍ، وفي تلك المدّة الزمنيّة يسهو عن باقي الأمور، فالرجال يُفكّرون عند مواجهة أيّ مشكلةٍ بتلك المشكلة بنحوٍ مُباشرٍ وبتركيزٍ تامّ ويَفصِلون بين المواضيع ويتجنّبون إدخال العوامل الجانبيّة.[2]

وبناءً على الأبحاث التي أُجريت، فإنّ الطرق المختلفة من التفكير بين الجنسين تعود إلى اختلاف دماغهما، وأحدُ هذه الاختلافات حاصلٌ في القشرة المخيّة[3] التي يُسيطر على قدرة الأفراد على حفظ مقدارٍ هائلٍ من المعلومات، وتنظيم هذه المعلومات، والإستنتاج المقترن بنوعٍ من المُرونة مع مراعاة جميع الاحتمالات المُمكنة (التفكير الشبكي)، وهذه القشرة أكثر سُمكًا وفعاليّةً لدى النساء منها لدى الرجال.

والأنسجة الأخرى التي تصل بين نصفي الدماغ، تكون لدى النساء أضخم إلى حدٍّ ما عن مثيلاتها لدى الرجال، وهذه الأنسجة هي التي تُؤدّي على مايبدو إلى ترابط قويّ بين نصفي

[1]- هيلين فيشر؛ **جنس اول: توانايى هاى زنان براى دگرگونى جهان** [= الجنس الأوّل: قُدرات النساء على تغيير العالم]، ترجمه إلى الفارسيّة: نغمة صفاريان پور، ص 15 ـ 17.

[2]- المصدر نفسه، ص 17 ـ 19.

[3]- Prefrontal Cortex.

الدماغ لدى النساء ممّا يُؤدّي إلى التفكير الشبكي، وضعف هذا الارتباط عند الرجال هو سبب التفكير المُركّز والمُتخصّص.[1]

الاختلاف في الإمكانات والمهارات

ينسب علماء الأحياء وعلماء النفس استعدادات وإمكانات ومهارات مختلفة إلى كلٍّ من الجنسين، وتُشير الأبحاث إلى أنّ الفتيات تُظهر تفوّقًا خاصّاً في سهولة البيان والمهارات اللغويّة؛ كما تُشير دراسات علماء الأحياء إلى أنَّ عدد الخلايا العصبيّة في دماغ النساء ـ التي لها مهمّة تحديد المرادفات وفهمها ـ أكثر من الرجال بـ 11 بالمئة؛ وكذلك إنَّ الارتباط الأعلى بين نصفي دماغ المرأة وكذلك تأثير الهرمون الأنثوي (استروجين) على زيادة عدد الروابط بين الخلايا العصبيّة هو سببٌ في تعزيز المهارات اللفظيّة[2]، كما أنّ الرجال يعملون بشكلٍ أفضل من النساء في ثلاثة أنواع من القدرات المكانيّة (التصوّر المكاني، الفهم المكاني، الدوران الذهني[3])، ويتمتّع الرجال كذلك بنظرٍ أفضل ويستطيعون تحديد الجهات والأهداف بشكلٍ أفضل؛ وفي المقابل حواسّ اللمس والسمع والشمّ أقوى لدى النساء منها لدى الرجال، أمّا «عتبات الإحساس»[4] فهي أقل لدى الفتيات منها لدى الأولاد.[5]

---

[1]- جانيت هايد، **روان شناسى زنان** [= علم نفس النساء]، ترجمه إلى الفارسيّة: بهزاد رحمتي، ص 190؛ وهيلين فيشر؛ **جنس اول: توانايى هاى زنان براى دگرگونى جهان** [= الجنس الأوّل: قُدرات النساء على تغيير العالم]، ترجمه إلى الفارسيّة: نغمة صفاريان پور، ص 23 ـ 26.
ومع غضّ النظر عن الاختلافات المذكورة، تشير الأبحاث إلى ما يلي: من المُلاحظ وجودُ اختلافاتٍ أيضًا في حجم الدماغ لدى الرجال والنساء، حيث التفت العلماء في السنوات السابقة إلى أنَّ حجم دماغ الرجال أكبر منه لدى النساء واعتبروا أنَّ هذه المسألة هي سبب الذكاء الأعلى للرجل؛ ولكن أتت أدلّةٌ أخرى دحضت النظرية السابقة، فمثلًا من المعلوم أنَّ للفيلة دماغ أكبر، إلّا أنَّ هذا الأمر لا يُمكن أن يكون سببًا لتكليفهم بمهامٍ في الأبحاث الفضائية! لذلك طُرحت النظريّة القائلة بأنّ حجم دماغ الإنسان تابعٌ لأبعاد جسمه؛ وحيث إنّ حجم دماغ كلّ إنسانٍ يتحدّد بناءً لوزنه، لذا ينبغي أن يكون حجم دماغ النساء أكبر نسبيّاً من دماغ الرجال، ومع غضّ النظر عن هذه القضايا، لم يكن الدماغ في العديد من الأبحاث هو الذي تمّ قياسه بشكلٍ مُباشرٍ بل اكتفيَ بقياس حجم الجُمجمة، لكنّ الجمجمة تحتوي على أشياء أخرى غير الدماغ؛ والأمر الآخر أنَّه لم يقم حتّى الآن أيّ دليلٍ على أنّ لحجم الدماغ أثراً إيجابيّاً أو سلبيّاً على ذكاء الإنسان. (راجع: جانيت هايد، **روان شناسى زنان** [= علم نفس النساء]، ترجمه إلى الفارسيّة: بهزاد رحمتي، ص 190؛ وهيلين فيشر؛ **جنس اول: توانايى هاى زنان براى دگرگونى جهان** [= الجنس الأوّل: قُدرات النساء على تغيير العالم]، ترجمه إلى الفارسيّة: نغمة صفاريان پور، ص 187 ـ 188).
وقد أكّد ويل ديورانت كذلك بعد طرح الآراء المُتعلّقة بصغر حجم دماغ المرأة على ما يلي: >إنّ الأكثر منطقيّةً إذا ما أردنا إثبات التفوق الذهني، [أن يتمّ إثباتها] من خلال قياس وزن الدماغ نسبةً إلى وزن الجسم؛ وهذه النسبة أعلى لدى النساء<. (ويل ديورانت، **لذات فلسفه: پژوهشى در سرگذشت وسرنوشت بشر** [= مباهج الفلسفة: بحث في مبدأ ومصير الإنسان]، ترجمه إلى الفارسيّة: عباس زرياب، ص 142).

[2]- هيلين فيشر؛ **جنس اول: توانايى هاى زنان براى دگرگونى جهان** [= الجنس الأوّل: قُدرات النساء على تغيير العالم]، ترجمه إلى الفارسيّة: نغمة صفاريان پور، ص 101 ـ 106.

[3]- Mental Rotation. (م)

[4]- Sensory threshold. (م)

[5]- جانيت هايد، **روان شناسى زنان** [= علم نفس النساء]، ترجمه إلى الفارسيّة: بهزاد رحمتي، ص 154.

وتُؤدّي الهرمونات الذكوريّة والأنثوية دورًا بارزًا في الاختلافات السلوكيّة بين الجنسين، وتُشير الأدلة إلى أنّ التستوستيرون (الهرمون الذكوري الأساسي) له علاقة بميل الرجال إلى اكتساب السلطة والمقام، حيث يُؤدّي هرمون التستوستيرون من خلال التأثير على دماغ الأولاد في المرحلة الجنينيّة إلى ظهور خصائص فيهم يُطلق عليها اسم سيادة الرجال، وتُؤدّي هذه العمليّة إلى أن يحارب الرجال أكثر من النساء من أجل اكتساب السلطة والمقام.[1]

الشواهد النفسيّة والسيسيولوجيّة

تتحدّث دراساتُ علماء النفس وعلماء الاجتماع بأنّ للثقافة والمجتمع دورًا بارزًا في تعزيز الاختلافت وحتّى أحيانًا في إنشاء وبناء فوارق جديدة، والأطفال يفهمون في الفاصلة الزمنيّة التي بين ثمانية عشر أسبوع إلى سنتين مفهوم الهويّة الجنسيّة، وعندما تدرك الطفلة أنّها أنثى وستكبر لتصبح امرأة، تُصبح هذه القضيّة جزءًا مهمّاً من هويتها الشخصيّة، وتبقى هذه الثقافة منذ ذلك الحين فما بعد مسيطرةً وهي التي تُخبرها ما الفعل الجيّد وما الفعل السيّء، وتُحاكي الفتاة دور النساء الذي يقبل به المجتمع، كما تُحاكي النموذج الذي طرحه المجتمع عن المرأة.[2]

ويُسمّى علماء النفس تأثير المجتمع على تشكيل الهويّة الجنسيّة «شرطًا كلاسيكيّاً»؛ بمعنى أنَّ الفتيات والأولاد يُظهرون سلوكيّاتٍ مختلفةً بناءً على التشجيع والعقاب وتوقّعات المجتمع؛ فتحصل الفتيات على المكافأة نتيجةً لطاعتهن؛ في الوقت الذي يُطلب من الأولاد إظهار سلوكيّاتٍ مُتهوّرةٍ ورجوليّةٍ ليُميّزوا أنفسهم عن الجنس الضعيف، وبذلك يتشكّل التقسيم الجنسي في المجتمع من جنسين، ويسعى الجنسان إلى أن تندرج سلوكيّاتهما ضمن إطار نماذج المجتمع كي لا يُطردا أو يُغضب عليهما.[3]

وقد بيّنت جانيت هايد في كتاب روان شناسى زنان [= علم نفس النساء] ضمن طرحها للاختلافات بين الجنسين ما يلي: يعتبر علماء النفس المعاصرين مقدار الاختلاف الذي بين المرأة والرجل من ناحية إمكاناتهما أقلّ ممّا ذكره القدماء، وقيّموا الاختلاف على أنّه سطحي وجُزئي جدّاً، وتعتقد هايد عند تحليلها لسبب تغيير الموقف بتدخل عامليْن: 1) كيفيّة البناء الاجتماعي للجنسين وهو أكثر مرونة من السابق. 2. ميل أغلب الباحثين اليوم نحو المساواة منهم إلى الاختلاف. (راجع: جانيت هايد، روان شناسى زنان [= علم نفس النساء]، ترجمه إلى الفارسيّة: بهزاد رحمتي، ص 153).

[1]- هيلين فيشر؛ **جنس اول: توانايى هاى زنان براى دگرگونى جهان** [= الجنس الأوّل: قُدرات النساء على تغيير العالم]، ترجمه إلى الفارسيّة: نغمة صفاريان پور، ص 103.

[2]- جانيت هايد، **روان شناسى زنان** [= علم نفس النساء]، ترجمه إلى الفارسيّة: بهزاد رحمتي، ص 43.

[3]- المصدر نفسه، ص 35 ـ 37.

والتقليد هو عاملٌ آخر يُساهم في تفاقم الاختلافات الجنسيّة، فالطفل يُطابق بين سلوكيّاته ورموز السلطة، وهذه الرموز قد تكون الوالدين أو أيّ فردٍ من الكبار من ذات الجنس، فالطفلة تُحاكي سلوكيّات الأم أو بنات جنسها، وهكذا يتمّ اكتساب العديد من الخصائص الجنسيّة.[1]

كذلك الصور النمطيّة الثقافيّة والاجتماعيّة هي من العوامل المؤثّرة في سلوكيّات الجنسين أيضًا، وتعتقد «سوزان فيسك» عالمة النفس الاجتماعي بأنّ أقوياء المجتمع هم الذين يُشكّلون الصورة النمطيّة بالنسبة للأفراد الأدنى، فهذه القوالب تُخبر الناس كيف يكونون وحتّى كيف ينبغي أن يكونوا؛ وعلى سبيل المثال: على النساء أن يكُنّ لطيفاتٍ، أمّا الشباب الذكور فينبغي أن يكونوا نشيطين وجريئين (أو هم كذلك بالفعل).[2]

هناك مسألةٌ أخرى ينبغي إضافتها إلى النتائج الآنفة الذكر، وهي التأثير المُتبادل بين الهورمونات وبين العوامل الاجتماعيّة، حيث تُشير الأبحاث إلى أنَّ التغييرات الهرمونيّة كما يُمكن لها أن تكون سببًا للسلوكيّات المختلفة حسب الجنس، كذلك يُمكن لنفس السلوكيّات أن تؤثّر على النشاط الهرموني.

تحليل الشواهد

ليست جميع الاختلافات مُصطنعة

إنّ خلاصة الشواهد البيولوجيّة والنفسيّة والاجتماعيّة فيما يتعلّق بالاختلافات الموجودة بين الجنسين تُشير إلى ما يلي: رغم أنَّ العوامل الاجتماعيّة (ما يقبل به المجتمع، والشرط الكلاسيكي، والتقليد، والصور النمطيّة الاجتماعيّة و...) يُمكن لها أن تكون سببًا في إنشاء الاختلافات المكتسبة، إلّا أنّ الاختلافات الأساسيّة البيولوجيّة بين الجنسين والتي تؤثّر بشكلٍ مباشرٍ على سلوكيّاتهما وإمكاناتهما وقدراتهما هي أمرٌ غير قابلٍ للإنكار؛ بحيث إنّ النساء والرجال رغم أنّهما يمتلكان أوجه شبهٍ عديدةٍ من الناحية النفسيّة والجسديّة، إلّا أنّهما يتمتّعان

[1]- جانيت هايد، **روان شناسى زنان** [= علم نفس النساء]، ترجمه إلى الفارسيّة: بهزاد رحمتي، ص 35 ـ 37.

[2]- المصدر نفسه، ص 77 ـ 78.

بمقامٍ مُختلفٍ تمامًا في العالم الإجتماعي[1]، وبعبارة أخرى: إذا كانت الأوضاع الاجتماعيّة سببًا لاختلاف المرأة والرجل، فهذا يعني فقط أنّها تجعل هذا الاختلاف مُكرّسًا أكثر.[2]

وفي الواقع لقد حدّد الاختلافات الطبيعيّة بين المرأة والرجل ـ مع غضّ النظر عن تأثير أيّ عاملٍ آخر ـ لكلٍّ منهما نوعًا مختلفًا من الحياة، وتُشير نظريّات علماء الأنثروبولوجيا حول حياة الإنسان البدائي أيضًا إلى أنَّه حتّى في الوقت الذي حقّق دور النساء الاقتصادي في المجتمعات البدائيّة لهنّ الأماني المرغوبة (أي المجتمعات التي تُسميها النسويّات المجتمعات ذات النظام الأمومي) كانت الخصائص الطبيعيّة للنساء حدّاً ومانعًا من الأنشطة الاقتصاديّة ومنها الصيد وخصوصًا المشاركة في الحرب، ولذلك كنّ ملزماتٍ إلى حدّ ما بالبقاء في المنزل، والخلاصة أنَّه حتّى في تلك المجتمعات كُنّا نُشاهد بأنّ تقسيم العمل بحسب الجنس كان يتمّ بناءً على الاختلافات الطبيعيّة.[3]

بناءً على هذا، إنّ سعي النسويّات إلى الفصل بين الجنس والجنوسة، واعتبار الأدوار الجنسيّة المُبتنية على الاختلافات أمرًا مصطنعًا، وإنكار أيّ نوعٍ من الصفات الأنثويّة، لا يقتصر على كونه بلا دليلٍ علميٍّ وحسب، بل يُخالف الأدلّة والشواهد العلميّة.

ومن ناحيةٍ أخرى، إذا اعتبرنا جميع الصفات التي يُصطلح عليها بأنّها أنثويّة أمرًا مُصطنعًا، فما هو التعريف الذي يُمكن أن نُعرّف به المرأة بحقٍّ؟ فماذا يُمكن أن تكون المرأة بدون الصفات الأنثويّة؟ إنسانٌ بلا جنسٍ محدّدٍ؟ إنّ إنكار جميع الصفات الأنثويّة يُؤدّي إلى إنكار المرأة؛ وعندما لا تكون المرأة موجودةً، فعن حقوقِ مَن تتكلّم النسويّات حينئذٍ؟

وباعتقادنا عندما تُنكر النسويّة أيّ نحوٍ من الأنوثة، فهي تسعى إلى تدمير المرأة قبل أيّ شيءٍ آخر، وهي تُحارب النساء باسم الدفاع عن حقوق النساء.

كما أنّ إنكار الاختلافات، وبالتالي إنكار هويّة المرأة، يجعل النساء يُواجهن أزمةً في تحديد

[1]- جانيت هايد، **روان شناسى زنان** [= علم نفس النساء]، ترجمه إلى الفارسيّة: بهزاد رحمتي، ص 3.

[2]- حمزة گنجي، **روان شناسى تفاوت هاى فردى** [= علم نفس الاختلافات الفرديّة]، ص 190.

[3]- إيميليا نرسيسيانس، **مردم شناسى جنسيت** [= أنثروبولوجيا الجنس]، ترجمه إلى الفارسيّة: بهمن نوروز زاده جگيني، ص 43.

الهويّة، وتجاهل الظروف الخاصّة بالنساء، يُؤدّي إلى خلق حياةٍ غير مناسبةٍ وغير مرغوبةٍ يُصاحبها مشاكل جديدة في حياة النساء.[1]

ليست جميع الاختلافات طبيعيّة

وفي المرحلة الثانية، لا ينبغي أن يكون بعيدًا عن أذهاننا أنّه كما أنّ إنكار الاختلافات هو أمرٌ غيرُ ممكنٍ، كذلك فإنّ اعتبار جميع الاختلافات طبيعيّةً هو خطأٌ مُسلّمٌ أيضًا، فكلًا من الحرمان من فُرص التعليم والتربية، وعدم المشاركة الفعالة في المجالات الثقافيّة والاجتماعيّة، يُمكن أن تكون أسبابًا لوجود الخصائص السلبيّة في كلّ إنسانٍ سواءً كان امرأةً أم رجلًا؛ والأمر الآخر أنّه لا ينبغي تضخيم الاختلافات من الناحية الجنسيّة بحيث نُخرج وجوه الشبه بينهما من حيث هما بشر عن دائرة الضوء، وكما هو مشاهدٌ، فمنذ قديم الأيّام تمّ تجاهل المحاور المشتركة بين المرأة والرجل حتّى من قِبل العلماء الغربيين، فكانت جميع الأحكام والصفات التي نُسبت إلى المرأة ناظرةً إلى الجنبة الأنثويّة فيها، وهذا الأمر أدّى إلى تضخيم الاختلافات والغفلة عن الأُسس المشتركة من الناحية الإنسانيّة، وهذا كان سببًا لدُونيّة النساء وتبعها ردّة فعلٍ مُفرطةٍ من قبل النسويّات.

وتشير الدراسات إلى أنَّ تشدّد النسويّات المُفرط واللامعقول وإصرارهنّ الزائد عن الحدّ على إنكار أيَّ اختلافٍ بين الجنسين ناشيءٌ عن الخوف والذعر من النتائج التي تتبع القبول بأيّ نوع من الاختلاف في المجتمع والثقافة الغربيّة، وكما سيأتي لاحقاً، فإنَّ الاختلافات الجنسيّة للمرأة كانت في نظر الثقافة الغربيّة دائمًا هي نقطة البداية والمنشأ لحرمان النساء واضطهادهنّ؛ بحيث ارتكز في الخلفيّة الثقافيّة بأنّ القبول بالاختلافات هو بمنزلة القبول بالكثير من الحرمان والإهانات، وهذا السبب دفع النسويّات إلى إنكار الاختلافات البديهيّة بين الجنسين؛ ولذلك يجب البحث عن جذور الفساد في بعض التعاليم الفاسدة والحاكمة على الثقافة والفلسفة الغربيّة.

وكما سيأتي في الشرح لاحقًا، بدلًا من تنتقد النسويّات هذه التعاليم وتُشكّك فيها، حرّرن أنفسهنَّ من مواجهة هذه المبادئ، من خلال إنكار الاختلافات، وفي الحقيقة محينَ القضيّة

---

[1]- لقد وردت نتائج إنكار الاختلافات في قسم نتائج النسويّة.

بدلًا من حلّها، إنّ المادّيّة واحتقار المرأة محوران موجودان ومُتداولان في الثقافة الغربيّة، وقد لعبا دورًا بنحوٍ من الأنحاء في تشكّل هذه المجموعة من النظريّات النسويّة.

المادّيّة

وحيث إنّ المادّيّة[1] تُشكّل المبدأ الأساسي للعديد من النظريّات الحديثة، وبما أنّ هذه الرؤية تعتبر أنّ الحقيقة الكاملة للإنسان مُنحصرةٌ في جسمه، فمن المسلّم عند مشاهدة الاختلافات الجسديّة بين الجنسين أن يُقسم البشر إلى مجموعتين مختلفتين بل متقابلتين بشكلٍ ثنائي، وفي ظلّ ذلك، يُعتبر الرجل مبدأً للإنسانيّة بسبب قوّته الجسمانيّة والعضليّة أمّا المرأة فإنسانٌ في المرتبة الثانية وتابعةٌ ومُتفرّعةٌ عن الرجل بسبب ضعفها الجسمانيّ، وفي هذه الخلفية الفكريّة، لا تكون المطالبة بالحقوق المتساوية معقولةً ومُبرّرةً إلّا في حالة نفيّ أيّ نوعٍ من الاختلاف.

وتُشير هذه المسألة إلى التأثير السيّء للمباني الفكريّة والنظريّة الخاطئة التي للغرب على تعاليم النسويّة؛ ففي البيئة الفكريّة المناسبة لا يكون الطريق مسدودًا أمام الدفاع عن حقوق النساء حتّى نصل إلى أساليب علاجيّة مُتطرّفة وإلى تعاليم غير واقعيّة.

والمقارنة بين المادّيّة الغربيّة وبين النظرة الكونيّة الصحيحة للإسلام في موضوع حقيقة وجود الإنسان، تصوّر هذا الأمر بشكلٍ أوضح، فبناءً على ما يعتقد به بعض المُفكّرين وأصحاب الرأي المسلمين، الروح هي التي تُشكّل حقيقة وجود الإنسان لا جسمه ولا المجموع من الجسم والروح؛ وحيث إنّ الروح تخلو من شائبة التذكير والتأنيث، إذن ليس هناك من اختلافٍ بين أفراد البشر في الإنسانيّة، وبناءً لهذا الرأي لو كان للجسم دورٌ في إنسانيّة الإنسان، باعتباره تمام الذات أو بعض الذات، لأصبح من المُمكن الحديث عن المذكّر والمؤنّث، وبالتالي ينبغي البحث: هل هذين الصنفين متساويان أم مختلفان؟ ولكن إذا كانت الروح تُشكّل حقيقة كلّ فردٍ، ولم يكن الجسم إلّا أداةً فسيُغلق البحث عن التساوي أو الاختلاف بين المرأة والرجل في المسائل المرتبطة بحقيقة الإنسان قهرًا.[2]

[1]- Materialism

[2]- عبد الله جوادي الآملي، **زن در آينهء جلال وجمال** [= المرأة في مرآة جلالها وجمالها]، ص 78 ـ 80.

ويعتقد أبو علي سينا الفيلسوف الإيراني المشهور بأنّ الناطق فصلٌ مُقوّمٌ للإنسان، أمّا التذكير والتأنيث فمُصنِّفٌ له؛ ولذلك عندما تتمّ ذات الإنسان وتصلّ إلى حدّ نصابها عندها تأتي يتأتي الحديث عن مسألة الذكورة والأنوثة؛ ومن ناحيةٍ أخرى الذكورة والأنوثة يعودان إلى المادّة؛ في حين أنَّ حقيقة كلّ شيء هي بصورته لا بمادّته؛ ومن هنا لم يكن هذان الوصفان دخيلين في حقيقة الإنسان.[1]

والدليل على أنَّ الذكورة أو الأنوثة يعودان إلى المادّة لا إلى الصورة، هو أنَّ هذين الصنفين لا يختصّان بالإنسان بل يشملان الحيوان والنبات أيضًا...، وكلّ ما له مراتب أدنى من الإنسان يمتلك هذين الصنفين، وهما لا يعودان إلى الصورة الإنسانيّة؛ لأنّهما لو كانا يعودان إلى الصورة الإنسانيّة، لما كان الأدنى من الإنسان واجدًا لهما أبدًا.[2]

وفي المقابل، أصبح للاختلافات الجنسيّة في الثقافة الغربيّة بارزًا جدًا؛ بحيث طغى جنس المرأة على إنسانيّتها وبحسب قول «**دي بوفوار**»:

«يُعرّف الرجل عن نفسه بأنّه إنسانٌ، بينما يُعرّف بالمرأة على أنّها إنسانٌ مُؤنّثٌ».[3]

وبذلك ساق كلٌّ من التطرّف وتضخيم مسألة نوع الجنس في الثقافة الغربيّة والظلم والحرمان الذي تحملته النساء بسبب ذلك، النسويّات إلى تطرّفٍ آخر، أي إلى إنكار الجنس.

احتقار الأنوثة

إنّ إحدى المشاكل والانحرافات الأخرى التي يُمكن مُلاحظتها وبشكلٍ صريح جدًا في الثقافة الغربيّة وليس فقط بين عوام الناس بل في آراء المُفكّرين والفلاسفة أيضًا، هي احتقار المرأة والأنوثة؛ ففي هذه الثقافة لم يقتصر الأمر على تضخيم مسألة نوع الجنس وحسب بل دائمًا ما يكون للاختلافات الجنسيّة نوعٌ من الأهميّة، فتُحتقر المرأة بسبب اختلافها عن الرجل.[4]

[1]- المصدر نفسه، ص 245.

[2]- المصدر نفسه.

[3]- سيمون دي بوفوار، **جنس دوم** [= الجنس الآخر]، ترجمه إلى الفارسيّة: قاسم صنعوي، ج 1، ص 30 ـ 32.

[4]- نرجس رودكر، فيمينزم – مفهومها، أصولها النظرية وتياراتها الاجتماعية، مباحث وضع النساء في الغرب، تعريب هبة ضافر، بيروت، العتبة العباسية المقدسة، المركز الإسلامي للدراسات الاستراتيجية، 2019.

وأكبر دليلٍ ومثالٍ على هذا النوع من التفكير هو المُتضادّات الثنائيّة، حيث يُقرن الرجل بمجموعةٍ من الصفات المتعالية، مثل: النور والخير والقوة والعقل، وفي المقابل تُقرن المرأة بصفاتٍ مُعاكسةٍ، مثل: الخنوع والشرّ والضعف والمشاعر وأمثالها؛ ولذا معنى اختلاف المرأة الغربيّة هو خنوعها وكونها بلا قيمة؛ ولذلك تُحتقر الصفات والأدوار الأنثويّة.

ومن الطبيعي، أن لا تتمكّن النساء من تحمّل هذا الاحتقار الرسمي والذي أصبح ذا طابعٍ مُؤسّساتي، ولكنّ مع ذلك نجد أنّ الراديكاليّات بدلاً من علاج القضيّة هنا، قاموا بمحو صورتها؛ أي بدلًا من تعريف قيمة الصفات والأدوار الأنثويّة وتوضيحها، قاموا بإنكارها من الأساس؛ وكما أشارت «**سيسون**» بحقٍّ:

«لمّا لم تعثر النساء على فلسفةٍ أو دينٍ يُمكن له أن يهديهنّ إلى المسار السليم، فمن خلال اتّباعهنّ لشعاراتهنّ النسويّة بدلًا من رفع إساءة الرجال ـ ورفض هذه الثقافة تمامًا ـ تجاه النساء، وبدلًا من العمل على إصلاح عاطفة المرأة والأنوثة، أليقن الحطب على نار هذه المعركة وأيّدن احتقار الرجال للأنوثة، وفي المقابل اعتقدنَ بأنَّ طريق حريتهنّ يكمن في إنكار الأنوثة».[1]

وتُؤكد «سيسون» بأنّه مع الاحتقار الشامل والتاريخي من قبل الرجال للصفات المقدّسة النسائيّة، لا مجال للتعجّب من سعي المرأة اليوم إلى أن تبتعد عن أنوثتها؛ حتّى لو كان أخذها لهذه المسافة سببًا في بُؤسِها وبُؤس المجتمع.[2]

علاقة الاختلافات الطبيعيّة بالمساواة أو التمييز الحقوقي

بعد دراسة الاختلافات الطبيعيّة بين الجنسين، تُطرح هذه الأسئلة: كيف يجب التعامل مع اختلافات الجنسين؟ وهل يُمكن أن تكون الاختلافات سببًا في علوّ أو أهميّة أو رفعة أحد الجنسين مقارنةً بالآخر؟ وهل من المقبول أن تكون الاختلافات علّةً لقسم من الحرمان الاجتماعي والاقتصادي و...؟ وهل هذه الاختلافات يجب أن تكون سببًا للاختلفات القانونيّة

[1]- اسمه وينه سيسون؛ >**بازگشت خداى بانو**<؛ ترجمه إلى الفارسيّة: سوگند نوروزى زاده؛ ناقد، ش 1، ص 186.

[2]- المصدر نفسه، ص 190.

والحقوقيّة؟ وفي هذه الحال، هل التفوّق الحقوقي هو أمرٌ مُبرّرٌ أم أنَّ الخيار الوحيد المقصود الاهتمام هو الاختلاف في عين التساوي؟ ثمّ أيُّ هذه الاختلافات، وضمن أيّ حدودٍ، ولأيّ مدىً يُمكن أو يجب مُلاحظتها في القانون؟

لقد قدّمت النسويّات حلولًا واقتراحاتٍ في مسألة كيفيّة التعامل مع الاختلافات بين الجنسين، فالحلّ الذي طرحته النسويّة الليبراليّة ـ بناءً لما ورد في كتاب **استعباد النساء** الذي هو من مُؤلّفات «جون استيوارت ميل» هو ما يلي:

«بما أنَّ العديد من الاختلافات بين النساء والرجال هي من إنتاج المجتمع والظروف غير المتساوية وبالتالي هي اختلافات غير طبيعيّة، لذلك لا ينبغي أن تكون هذه الاختلافات منشأً للاختلافات الحقوقيّة؛ بل إنَّ التعامل بالمساواة بشكلٍ تامٍّ بين الجنسين أمام القانون يُمكن له أن يُهيئ الأرضيّة والفرصة لظهور الصفات الحقيقيّة التي في الأفراد.»[1]

أمّا الحلّ الآخر فقد طُرح من قبل النسويّة الراديكاليّة، وعلى الأخص بواسطة «فايرستون» وهو كالتالي:

«رغم أنَّ اختلافات النساء طبيعيٌّ إلّا أنّها عامل سوء حظٍّ ودونيّة بالنسبة للنساء؛ ولذا ينبغي أن نُزيل الاختلافات الطبيعيّة بمساعدة التطوّر الحاصل في العلم وفي تكنولوجيا الولادة.»[2]

بالنسبة للحل الذي اقترحه «ميل»، نعتقد بأنَّ تجاهل اختلافات الجنسين في القانون محتجّين بعدم القدرة على تمييز الاختلافات الحقيقيّة من الاختلافات المُصطنعة، هو بمثابة محوٍ لأصل القضيّة؛ لأنّ تجاهل الاختلافات الحقيقيّة لا يعني عدم وجودها، فإذا كانت الاختلافات في القدرات والإمكانيّات موجودةً في الحقيقة والواقع ـ حيث إنّ الأدلّة العلميّة تشهد على ذلك ـ فسوف يلزم من إحداث موقعيّةٍ موحّدةٍ بينهما تمامًا وعدم إعطاء أي اعتبار

[1]- جان استيوارت ميل، **انقياد زنان** [= استعباد النساء]؛ ترجمه إلى الفارسيّة: علاء الدين طباطبائي، ص 23 ـ 30.

[2]- نرجس رودكر، فيمينزم – مفهومها، أصولها النظرية وتياراتها الاجتماعية، مبحث الاتجاهات النسويّة، آراء فايرستون، تعريب هبة ضافر، بيروت، العتبة العباسية المقدسة، المركز الإسلامي للدراسات الاستراتيجية، 2019.

لهذه الاختلافات في القانون إجبارُ المرأة والرجل على أعمالٍ لا تناسب وقدراتهما، أو بمعنى عدم لحاظ قدراتهما بشكلٍ كافٍ، ومن المُسلّم سينشأ عن ذلك بروز اختلالاتٍ في مؤسّستي الأسرة والمجتمع.

وتُشير تجربة العالم الغربيّ إلى أن إيجاد ظروف مُتنوّعة، يُمكن أن يُؤدّي إلى تغييراتٍ في صفات النساء والرجال وأحوالهم، قال «ويل ديورانت» حول هذا الأمر ما يلي: يُقال:

«إنّه لحلّ هذا الأمر (هل للنساء القدرة على أداء مهام الرجال؟) فمن الضروريّ أن تنخرط مجموعةٌ كبيرةٌ من النساء في الحياة المُتغيرة والمتنوّعة الصناعيّة للرجال لنعلم ما الذي سوف تُبدله هذه الأعمال الواسعة الإطار من عمقٍ وسرعة بديهةٍ وخُلقٍ في تلك النساء، لقد شاركت بريطانيا بأكملها ونصف أمريكا في هذه التجربة الضخمة، حيث فُتحت المصانع والإدارات والأعمال بوجه المرأة والرجل على السواء، وماذا كانت نتيجة هذه التجربة؟ ونتيجة التغييرات على هؤلاء النساء المُحرّرات كانت مذهلةً إلى درجةٍ حيّرت العالم معها، وخلال ثلاثة أجيال، فتح هؤاء الخَدم الجُدد للصناعة بابًا في كلّ ميدانٍ لا تكون في القدرة البدنيّة ضروريّةً، واكتسبنَ الصفات الأخلاقيّة والذهنية التي للرجال في كافّة هذه الميادين إلى أن علا صوت الوعاظ الأخلاقيّين من العلماء المسيحين بُكاءً من استرجال الجنس الذي كان في الماضي ضعيفًا ولطيفًا ...» .[1]

ولكن بحقٍّ، أيّ واحدةٍ من الخصائص طبيعيّةٌ وأيّها مُصطنعٌ؟ هل هي الخصائص التي نُسبت إلى النساء قبل تغيير الظروف أم تلك التي ظهرت في ظروف اليوم؟ وهل مُجرّد إمكانيّة خروج النساء عن عهدة الرجال يُعدّ مؤشّرًا على تناسب تلك الأمور مع إمكانياتهنّ وقدراتهنّ وطبيعتهنّ ويُمكن أن يكون تبريرًا لكون تلك المسائل والصفات واقعيّةً وطبيعيّةً؟ أم ينبغي ملاحظة التغييرات التي لحقت بروح المرأة وجسدها وبالتبع ملاحظة التغييرات التي لحقت الأسرة ثمّ المجتمع؟ وحتّى يُمكن أن تظهر الآثار السلبيّة في المدى الطويل؛ وفي هذه الحالة من سيكون المسؤول؟

[1]- ويل ديورانت، **لذات فلسفه: پژوهشى در سرگذشت وسرنوشت بشر** [= مباهج الفلسفة: بحث في مبدأ ومصير الإنسان]، ترجمه إلى الفارسيّة: عباس زرياب، ص 146.

في الحقيقة إنَّ تمييز الاختلافات المُصطنعة عن تلك الأصيلة ليس أمرًا سهلًا بحيث يُمكن حلّه بواسطة التفكير والمنطق البشري[1]؛ لأنّه يستلزم إدراك جميع الجوانب الوجوديّة للمرأة والرجل؛ يحتاج إلى نظرةٍ شاملةٍ عامّةٍ تُحيط بحقيقة الذات البشريّة قبل تأثير أيّ عاملٍ خارجيٍّ؛ وطبعًا من المُسلّم بأنَّ مثل هذا الأمر غير مُيسّرٍ للإنسان ويندرج في نطاق علم خالق الإنسان وقدرته وحسب.

ونُلاحظ بأنّ الثقة المتجدّدة، والاعتماد الواقع في غير محلّه على القدرات المحدودة للعقل البشري، وتدخل البشر في المجالات الخارجة عن نطاق قدراته، هو سببٌ للضعف والفساد في النظريّة والتطبيق؛ في حين أنَّ الاستمداد من نبع العلم الإلهي الذي لا ينبض، أيّ الوحي، يُمكن أن يكون أفضل مُعينٍ على تحديد هذه الاختلافات، ففي الفكر التوحيدي النقيّ، لا يُمكن للإنسان أن يُحدّد حقوق الإنسان ـ ومن جملتهم المرأة ـ؛ لأنّ الخطوة الأولى لتحديد حقوق الإنسان هي معرفة الإنسان، وينبغي التفريق بين الاحتياجات الحقيقيّة والكاذبة للإنسان؛ في حين أن معرفة الإنسان مشوبةٌ بالجهل والسهو والمحدوديّة وعدم القدرة في مجال التطبيق، وبكونه أسيرً للميول النفسيّة والمصالح الشخصيّة واختلاف وجهات النظر وما إلى هناك من المفاسد؛[2] لذلك فإنَّ ثقة المدارس الإلحاديّة وبتبعها النسويّة بقدرة الإنسان على أن يُحدّد حقوق الإنسان، هي ثقةٌ في غير مكانها وغير مقبولةٍ ومتأثرةٌ إلى حدٍّ كبير بالنظرة الكونيّة المادّيّة للثقافة الغربيّة.

وترى بعض النسويّات وبشكلٍ صريحٍ بأنَّ الخصائص الطبيعيّة والبيولوجيّة الموجودة في كيان المرأة هي أصل جميع مُشكلاتها وبأنّ خلاصها إنّما يتحقّق بمحو وإزالة هذه الاختلافات الطبيعيّة، وقد شرحت «سيمون دي بوفوار» في كتاب **الجنس الآخر** بالتفصيل ومع ذكر أدلّةٍ طبيّةٍ كيف تمّ تنظيم جسد المرأة إلى حدٍّ كبيرٍ من أجل الإنجاب وكيف أنّ خاصيّة الإنجاب التي لدى المرأة تُؤثّر على أغلب أعضاء جسمها.[3]

---

[1]- بعد أن طرح الشهيد مطهري هذا السؤال: ما هي الأقسام التي تتشابه إمكانات المرأة والرجل وقُدراتهما؟ وما هي الأقسام التي لا يتشابهان فيها؟ رأى بأنّ هذا القسم من أكثر الأقسام حساسيّةً. (راجع: مرتضى المطهّري؛ **نظام حقوق زن در اسلام** [= نظام حقوق المرأة في الإسلام]؛ ص 155).

[2]- عبد الله جواد الآملي، **فلسفه حقوق بشر** [= فلسفة حقوق الإنسان]، ص 100 ـ 102.

[3]- سيمون دي بوفوار، **جنس دوم** [= الجنس الآخر]، ترجمه إلى الفارسيّة: قاسم صنعوي، ج 1، ص 65؛ وإليزابيث فوليز، نقدى بر جنس

ثمّ تعتبر أنَّ هذا الجبر البيولوجي الموجود في بدن المرأة عبارةٌ عن عنصرٍ خلق قضيّةً وأثار أزمةً في حياتهنَّ، وأنّه على النساء الهروب من لوازم البيئة والطبيعة قدر الإمكان، والأساليب التي اقترحها «دي بوفوار» لمُكافحة الخصائص الطبيعيّة والبيولوجيّة عند النساء هي التالي: عدم القبول بأدوار الأمومة، وتربية الأبناء بصورةٍ جماعيّةٍ، والقضاء على موانع الإجهاض، وتنظيم الإنجاب.[1]

وبعد سنوات تلت «**دي بوفوار**»، اعتبر «**فايرستون**» استمرارًا لنهج «دي بوفوار» بأنّ الطبيعةَ ظالمةٌ وبأنّ جسد المرأة هو منشأ الدونيّة؛ ولكن مع الالتفات إلى التطوّرات التي وقعت في التكنولوجيا، أعلن بأنّه يجب الذهاب إلى الحرب لمواجهة الطبيعة الأنثويّة بمساعدة التكنولوجيا (الأمومة التجريبيّة، وخصوبة الرجال و...)[2]، وهنا يطرح السؤال التالي: هل يُمكن نسب الظلم إلى الطبيعة واعتبار الطبيعة ظالمة؟ وهل يُمكن للطبيعة بنفسها ومن تلقاء نفسها أن تكون منشأً للظُلم؟ وفي هذه الحالة لماذا كانت الطبيعة على صراعٍ دائمٍ مع النساء، وفي المقابل تقف في صفّ الرجال؟ فهل هناك ضرورةٌ في هذا المقام؟ وفي هذه الحالة هل يُمكن الهروب من المُتطلّبات الأساسيّة والضروريّة الطبيعيّة؟

ويعود هذا الاعتقاد النسويّ بشكلٍ مباشرٍ إلى مبادئ الإلحاد وإبتعاد الثقافة الغربيّة عن الدين التي ترى الطبيعة تخلو عن إرادة الخالق الحكيم، ولذلك لا يرون أيّ هدفٍ أو حكمةٍ من وراء ذلك، وبالتالي لا يعتقدون بأيّ قدسيّةٍ أو أصالةٍ للقوانين الطبيعيّة؛ في حين أنَّ النظرة الكونيّة التوحيديّة والهادفة والحكيمة، والإرادة المودعة من قبل الله بإمكانها أن تُبرّر هذه الاختلافات، ومن هذا المنطلق نجد بأنّه حتّى النسويّات المرتبطات بالدين إلى حدّ ما أمثال النسويّات الإنجيليّات أو المعتقدات بأصالة المرأة وأصالة الأسرة، يعتقدن بأنَّ الاختلافات التي

دوم [= نقدٌ لكتاب الجنس الآخر]، ترجمه إلى الفارسيّة: ماهرخ دبيري، مجله زنان [= مجلّة النساء]، ش 1، ص 31 ـ 32.

نقل غيل هيفوي فيي كتاب **فلسفه اروپایی در عصر نو** [=الفلسفة الأوروبيّة في العصر الحديث] ما يلي: لا يتعبر دي بوفوار الجنس مصيرًا محدّدًا ويرفض الجبر البيولوجي، ولكن من ناحيةٍ أخرى ثبت بالبراهين والأدلّة البيولوجيّة أن جسم المرأة بأكمله واقعٌ تحت تأثير جنسها وهو الذي يُحدّد مصيرها، ويعتقد هيفوي بأنّ آراء دي بوفوار في هذه القضيّة وقعت في التناقض بالقبول بالذاتيّة أو بعدم القبول بها. (راجع: غيل هيفوي؛ سيمون دي بوفوار، **فلسفه اروپایی در عصر نو**، ترجمه إلى الفارسيّة: محمّد سعيد حنائي كاشاني؛ ص 263).

[1]- إليزابيث فوليز، **نقدی بر جنس دوم** [= نقدٌ لكتاب الجنس الآخر]، ترجمه إلى الفارسيّة: ماهرخ دبيري، مجله زنان [= مجلّة النساء]، ش 1، ص 31 ـ 32.

[2]- نرجس رودكر، فيمينزم – مفهومها، أصولها النظرية وتياراتها الاجتماعية، مبحث الاتجاهات النسويّة، آراء فايرستون، تعريب هبة ضافر، بيروت، العتبة العباسية المقدسة، المركز الإسلامي للدراسات الاستراتيجية، 2019.

تتمتّع بها النساء ومنها الأمومة هي أمرٌ مُقدّسٌ، ومن خلال دراسة مبادئ النظرة الكونيّة التوحيديّة الحاكمة على الاختلافات وتأثير الحكمة ومرتبة الاختلافات في نظام الخلقة، تُبرز تأثير الأسس الإلحاديّة الغربيّة في التعاليم النسويّة بصورةٍ أفضل.

حكمة الاختلافات هي التناسب لا النقص والكمال

في النظرة الكونيّة التوحيديّة، هناك هدفٌ للخلقة والطبيعة وهما تتحرّكان باتّجاه الحكمة والإرادة الإلهيّة، قال تعالى: ﴿**رَبُّنَا الَّذِي أَعْطَى كُلَّ شَيْءٍ خَلْقَهُ ثُمَّ هَدَى**﴾[1].

ففي هذا النظام الحكيم كلّ اختلاف نُشاهده في الطبيعة، يكون في ظلّ إرادة الخالق وحكمته، فهذه الاختلافات هي من جماليّات وإبداعات نظام الخلقة التي جَهّزت كلّ واحدٍ من الموجودات بما يرفع احتياجاته المختلفة وِفقًا لنوع نشاطه، قال تعالى:

﴿**يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِنْ ذَكَرٍ وَأُنْثَى وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا**﴾[2].

وقال عزّ من قائل:

﴿**نَحْنُ قَسَمْنَا بَيْنَهُم مَّعِيشَتَهُمْ فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَرَفَعْنَا بَعْضَهُمْ فَوْقَ بَعْضٍ دَرَجَاتٍ لِّيَتَّخِذَ بَعْضُهُم بَعْضًا سُخْرِيًّا**﴾[3].

ولذلك كانت الاختلافات في النظرة الكونيّة التوحيديّة ومن ضمنها الاختلاف بين الناس من باب الحكمة، وأكبر حكمةٍ لها هي بناء العلاقات على أساس الاحتياجات المتبادلة، يقول المُفكّر الإسلامي الكبير سماحة آية الله جوادي الآملي في باب حكمة الاختلافات:

«لو أنّ الجميع كانوا في مرتبةٍ واحدةٍ من الإمكانيّات وفي مرتبةٍ واحدةٍ من القوّة فسوف يتلاشى نظام الوجود؛ لأنّ الأعمال متنوّعةٌ، والأعمال المتنوّعة تحتاج لإمكانيّاتٍ مختلفةٍ...؛ لذلك كانت الاختلافات من أجل أن تُسخّر مجموعةٌ مجموعةً

[1]- سورة طه: الآية 20.

[2]- سورة الحجرات: الآية 13.

[3]- سورة الزخرف: الآية 32.

أخرى بنحوٍ متبادلٍ وثنائي الطرف، ولا يحقّ لأحدٍ أن يُسخّر الآخرين تحت أمرته دون أن يكون مُسخّرًا نفسه، فلا يمكن لفردٍ بسبب امتلاكه السلطة والإمكانات الاستعداديّة وغيرها أن يُطالب بتسخيرٍ أُحادي الطرف، بل يجب أن يكون التسخير والخدمة متبادلة وثنائيّة الطرف؛ كي يُدار النظام بأفضل وجهٍ.»[1]

وأمّا فيما يتعلق بالمرأة والرجل فإنَّ هذه الاختلافات أساسيّةٌ أكثر ومؤثّرة بنحوٍ أكبر طبعًا، فالاختلافات بين الجنسين تُمثّل تلبيةً لمجموعةٍ من الاحتياجات المتبادلة وفي الاتجاهين ممّا يُؤدّي إلى الانجذاب المُتبادل والتعاطف والارتباط والسكينة والطمأنينة، وفي النتيجة يُؤدّي ذلك إلى تشكيل الوحدة الأساسيّة للمجتمع أي الأسرة، قال تعالى:

﴿هُوَ الَّذِي خَلَقَكُم مِنْ نَفسٍ وَاحِدَةٍ وَجَعَلَ مِنْهَا زَوْجَهَا لِيَسْكُنَ إِلَيْهَا[2]. وَمِنْ آيَاتِهِ أَنْ خَلَقَ لَكُم مِّنْ أَنفُسِكُمْ أَزْوَاجًا لِّتَسْكُنُوا إِلَيْهَا وَجَعَلَ بَيْنَكُم مَّوَدَّةً وَرَحْمَةً إِنَّ فِي ذَٰلِكَ لَآيَاتٍ لِّقَوْمٍ يَتَفَكَّرُونَ)[3]. هُنَّ لِبَاسٌ لكُم وَأَنتُم لِبَاس لَّهُنَّ﴾[4]

وبناءً على التعاليم المتينة المذكورة أعلاه، طرح العلماء المسلمون نظريّة كون كلّ جنسٍ مكمّلًا للآخر؛ وبهذه الطريقة أصبحت الاختلافات الموجودة سببًا ـ بالإضافة إلى حصول الإنجذاب المتبادل ـ في أن يستفيد الإنسان من نعمة المواهب الطبيعيّة التي للطرف الآخر من خلال إرتباطه بالجنس المُكمّل (لا المقابل).[5]

وخلافًا للنسويّات اللواتي يرين بأنّ الاختلافات التي بين الجنسين تُمثّل سببًا لدونيّة النساء، فسعين لمحوها أو اعتبروها معيارًا لعلوّ المرأة، فكانوا تائهين دائمًا بين الإفراط والتفريط، وُجدت الاختلافات الطبيعيّة في النظرة الكونيّة الإسلاميّة فقط من أجل حصول العلاقة والارتباط بين الطرفين، ولا يُمكن بل لا ينبغي أن تكون معيارًا للقيمة.

---

[1]- عبد الله جوادي الآملي؛ **زن در آينهء جلال وجمال** [= المرأة في مرآة جمالها وجلالها]، ص 390 ـ 391.

[2]- سورة الأعراف: الآية 189.

[3]- سورة الروم: الآية 21.

[4]- سورة البقرة: الآية 187.

[5]- مرتضى المطهّري؛ **نظام حقوق زن در اسلام** [= نظام حقوق المرأة في الإسلام]؛ ص 160 ـ 165؛ وكذلك: محمّد رضا زيبائي نژاد، >ملاحظات<، **فمينيسم ودانش هاى فمينيستى** [= الملاحظات، النسويّة والمعارف النسويّة]؛ ص 123.

يقول الشهيد مطهري حول هذا الأمر:

«ما الداعي إلى اعتبار الاختلافات بين المرأة والرجل على أنَّها نقصٌ في طرفٍ وكمالٌ في طرفٍ آخر، بحيث نُجبَر على أن نأخذ جانب الرجل أحيانًا أو نأخذ جانب المرأة أحيانًا أخرى...، إنّ اختلافات المرأة والرجل هوتوازنٌ لا نقصٌ ولا كمالٌ، وهدف قانون الخلقة من هذه الاختلافات هو تحقيق توازنٍ أعلى بين المرأة والرجل الذين خُلاقا حتمًا من أجل حياةٍ مشتركةٍ»[1].

وبعبارةٍ أخرى كما أنَّ ضعف قوّة الناظرة لدى الإنسان مقارنةً بالنسر لا يُعتبر نقصاً في الإنسان، كذلك لا يجب اعتبار الاختلاف الطبيعي بين المرأة والرجل تفوّقًا لطرفٍ وعيبًا في الآخر.[2]

ومن هذا المنطلق نجد أنّ الله أوصى النساء والرجال أن لا يتمنّوا المكانة الخاصّة بالجنس المقابل، قال تعالى:

﴿وَلَا تَتَمَنَّوْا مَا فَضَّلَ اللَّهُ بِهِ بَعْضَكُمْ عَلَى بَعْضٍ لِلرِّجَالِ نَصِيبٌ مِمَّا اكْتَسَبُوا وَلِلنِّسَاءِ نَصِيبٌ مِمَّا اكْتَسَبْنَ وَاسْأَلُوا اللَّهَ مِنْ فَضْلِهِ إِنَّ اللَّهَ كَانَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمًا﴾[3].

وخلافًا للثقافة السائدة في الثقافة الغربيّة التي تعتبر الرجل مبدأً للإنسانيّة، ولا ترى المرأة إلّا تابعًا وفي المرتبة الثانية، وترى من ناحيةٍ أخرى بأنّ الجنسين في عداد الأضداد، يعتبر الإسلام بشكلٍ صريحٍ وقاطعٍ بأنَّ الهويّة الإنسانيّة للمرأة والرجل مُتّحدة[4]، ويعتبرهما متساويان في نيل الكمالات والقيم الإنسانيّة.[5]

---

[1]- مرتضى المطهّري؛ **نظام حقوق زن در اسلام** [= نظام حقوق المرأة في الإسلام]؛ ص 160 ـ 161.

[2]- **نگاهى به فيمينسم**، تازه هاى انديشه [= نظرة على النسويّة، النظريّات الحديثة]، ش 2، ص 36 ـ 37.

[3]- سورة النساء: الآية 32.

[4]- محمّد تقي الجعفري؛ **ترجمة وتفسير نهج البلاغة**؛ ج 11، ص 265 ـ 266؛ وراجع أيضًا: الآيات الشريفة آل عمران: 195؛ والحجرات: 13؛ والروم: 21؛ والأعراف: 189؛ والنحل: 72؛ والنساء: 1؛ والشورى: 11.

[5]- تأمل الآيات الشريفة من سورة النسا: 124؛ والنحل: 97؛ والتوبة: 72؛ والأحزاب: 35.
ويقول العلامة الجعفري حول هذا الموضوع: «لا يوجد حتّى آية واحدة حول العقل والإيمان تُرجح الرجال على النساء أو العكس بحيث تُرجّح النساء على الرجال، بل الآيات القرآنيّة، تعتبر الجنسين مشتركان في الصفات الإنسانيّة العالية». (محمّد تقي الجعفري، ترجمة وتفسير نهج البلاغة؛ ج 11، ص 286).

أضف إلى أنّه في النظرة الكونيّة التوحيديّة في الإسلام، قامت الإرادة الحكيمة الحاكمة على الطبيعة بجعل قسمٍ من هذه الاختلافات التكوينيّة بين الجنسين من أجل انتظام المجتمع الإنساني، ولذلك في الإسلام لا يقتصر الأمر على عدم إنكار هذه الاختلافات ولا يقتصر على عدم اعتبارها منشأ للظلم وحاكيةً عن توجّهٍ معادٍ من قبل الطبيعة تجاه النساء وحسب، بل يُؤكّد ضمن اعتقاده وتقبّله لهذه الاختلافات على كونها لحكمةٍ وغايةٍ.

وهناك اختلاف تامٌّ بين الفكر الإسلامي والغربي فيما يتعلّق بنظام القِيم الحاكم على الاختلافات بين الجنسين، فخلافًا للتعامل التحقيري من جانب الثقافة الغربيّة نحو خصائص النساء المُختلفة عن الرجل، لا يعتبر الفكر الإسلامي أيّاً من الجنسين أعلى وأكمل من الآخر بسبب هذه الاختلافات، قال تعالى: ﴿**إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتْقَاكُمْ**﴾.[1]

وخلافًا لأساليب الحلّ التي اقترحتها النسويّات المُبتنية على تجاهل الاختلافات الجنسيّة وضرورة تعامل القانون بشكلٍ واحدٍ ومُتشابهٍ مع كلٍّ من النساء والرجال، نجد أنّه في النظرة

[1]- ومن الجدير بالذكر أنّه لا ينبغي أن تكون الاختلافات الجنسيّة سببًا لاحتقار النساء ومنح الرجال أهميّةً، نعم نفس السبب ينفي تفوّق المرأة وعلوّ الصفات الأنثويّة أيضًا، وفي هذا النطاق يَرد على الراديكاليّات اللواتي من الفئة الثانية العديد من الانتقادات، إذ لا يقتصر الأمر على أنّهنّ تؤيّدن الاختلافات وحسب، بل تعتقدن بتفوّق النساء وكونهنّ أرقى أخلاقيّاً، وترغبن بسريان هذه الصفات إلى الرجال أيضًا.
فأوّلًا: عندما يُقال: إنَّ الصفات الأنثويّة أعلى وأرقى، فأيّ الصفات هي المقصودة؟ هل المقصود كافّة الصفات التي نُسبت للنساء عرفًا؟ وفي حال لا يُمكن القول بتفوقها جميعًا، مثلًا التسليم والطاعة اللذان يُعدان صفتان أنثويّتان عُرفًا، هل تُعتبران صفتين إيجابيّتين، أمّا الصفات المقابلة لها أيّ القيادة وعدم التسليم الذَيْن يُعتبران صفتين ذكوريّتين، فهل تعتبران صفتين سلبيّتين؟ هذا مع أنَّ اعتبار الطاعة والتسليم أمرًا إيجابيّاً يتنافى مع روحيّة النسويّة التي تحارب التسليم.
وفي الحقيقة، أشارت النسويّات إلى عددٍ من صفات النساء (الشعور بالمسؤوليّة واللطف والمسالمة و...) دون أن تحدّد هل تُعتبر جميع هذه الصفات ذات قيمة أم لا؟ ومن ناحيةٍ أخرى، لم تجبَ على هذا السؤل إجابةً تامّةً، وهو هل هذه الصفات الأنثويّة القيّمة هي نتاج الطبيعة (من ذاتيّات النساء) أم هي من المجتمع (مُكتسبة)؟ فإذا اعتبرنا هذه الصفات ذاتيّةً وطبيعيّةً، فإنَّ كلام تلك الثلة من الراديكاليّات المطالبات بسريان الصفات الأنثويّة إلى المجتمع وإلى الرجال سوف يكون بلا أساسٍ؛ إذ ليس للرجال أرضيّةٌ طبيعيّةٌ لها، وإذا كانت غير طبيعيّةٍ، فطبقًا نظريّة الراديكاليّة حول «النظام الأبوي» سوف تكون هذه الصفات من صنع النظام الأبوي؛ وفي هذه الحالة كيف يُمكن التباهي بنتاج النظام الظالم؟! مع أنَّ هدف النسويّة هو محاربة هذا النظام (راجع: أندرو دابسون، **فمينيسم بوم شناختى، فلسفه واندیشه سیاسی سبزها** [= نسويّة الإيكولوجيّة، الفلسفة والنظريّات الفلسفية للخُضر]؛ ترجمه إلى الفارسيّة: محسن ثلاثي، ج 4، ص 475 و 293 ـ 296).
ومن ناحيةٍ أخرى، عندما يقال (على سبيل المثال): بأنّ الرجال يُحبّون العنف، فأوّلًا ما هو تعريف العنف؟ وهل العنف الجسدي هو الذي يدخل فقط في تعريف العنف، أم يشمل أيضًا العنف النفسي، وفي هذه الحالة، ألا يُمكن البحث عن عنفٍ من نوعٍ آخر موجودٍ لدى النساء؟
ثانيًا: ما هو ضابط كونِ صفةٍ من الصفات قيّمةً أو قبيحةً؟ ولنفترض بأنّ الرجال أعنف، فهل العنف صفةٌ مذمومةٌ كليّاً؟ وهل تعريف العنف الذكوري الذي يُقابله المسالمة الأنثويّة، لا يُعدّ نوعًا من قبول بالنظام الثنائي الذي تُحاربه النسويّات؟! وألا يُمكن اعتبار كلّ صفةٍ مفيدةً في مكانها الملائم وبمقدارٍ مناسبٍ؛ بحيث يكون مقدارًا من العنف مفيدًا وضروريّاً و... مثلًا إذا ما كان لدى الرجال الذين بطبيعتهم يتولّون شؤونًا عنيفةً.
وهكذا نُلاحظ بأنّ يُمكن الإشكال على كلّ موطنٍ موطنٍ من نظريّة تفوّق الصفات الأنثويّة.

الكونيّة الإسلاميّة هناك علاقةُ تأثيرٍ بين الطبيعة والقانون (انسجامٌ بين التكوين والتشريع)، وبعبارة أخرى: تتبع الخصائص الطبيعيّة أحكامٌ خاصّةٌ.[1]

وبذلك، في النظرة الكونيّة التوحيدية وفي ظلّ تعاليمها المتعالية في نظرتها تجاه الاختلاف بين الجنسين (الاشتراك في الحقيقة الإنسانيّة إلى جانب الاختلاف الجنسي، وتعريف الاختلافات باعتبارها عاملًا للتوازن لا للنقص أو الكمال، وتجنب إضفاء أيّ قيمةٍ للجنس وأمثال ذلك) لا نواجه الحائط المسدود الذي واجه النسويّات والذي جرّها إلى نفي الاختلافات وإنكارها (الإنسان درجةٌ ثانيةٌ بعد كونه امرأة، واختلاف عامل الدونيّة والتحقير، والاختلافات غير محددة وبالتالي إنكارها و...).

وكما هو ملاحظ، فإنَّ أغلب مشاكل النسويّة في مبحث المساواة والاختلاف وهو مبحثٌ أساسي ومفتاحي تعود بنحوٍ عميقٍ إلى الأُسس الفكريّة والخلفيّة النظريّة للماديّة والإلحاديّة، وإلى المشاكل التي أوجدها العقل البشري بسبب انقطاعه عن الحكمة السماويّة.

نقد نتائج النسويّة

إنَّ دراسة تَبِعات وآثار ونتائج التيّارات الاجتماعيّة هي أحد أهمّ الأساليب لنقد أيّ تيّار،

---

[1]- سورة طه: الآية 50؛ وسورة الأعلى: الآيتان 2 ـ 3؛ وسورة الشمس : الآيتان 7 ـ 8.

إنَّ بحث ضرورة تأثير التكوين في التشريع له أبعادٌ مُتعدّدةٌ؛ ومنها: هل يجب أن تترك الاختلافات الطبيعيّة فقط تأثيرها في القانون أم أنّ الاختلافات غير الأصيلة والمكتسبة هي الأخرى يُمكن أن تكون ضابطًا عند وضع القانون؟

قيل: إنَّه بالإمكان من خلال تقسيم الاختلافات إلى ذاتيّةٍ وغير ذاتيةٍ، أن تُجعل الاختلافات الذاتيّة كضابطٍ للقوانين الثابتة والدائمة، ولكن فيما يرتبط بالاختلافات غير الذاتيّة فعلى الرغم من أنَّها يُمكن أن تكون مؤثّرةً في القوانين المُؤقّتة المتناسبة مع ظروف اليوم إلّا أنّها لا يمكن لها أن تكون ضابطًا للقوانين الثابتة (راجع: مهدى مهريزي، **شخصيت وحقوق زن در اسلام** [= شخصيّة المرأة وحقوقها في الإسلام]، ص 214_215).

والسؤال آخر هو: هل يُمكن لكافّة الاختلافات التكوينيّة أن تكون ضابطًا لوضع القوانين؟ قيل حول هذا الأمر: إنَّ تأثير كافّة الجُزئيّات من الاختلافات (ومنها لون البشرة والإثنيّة والجنس، والعرق، و...) تعني العُنصريّة أمام القانون وهو أمرٌ غير مقبولٍ؛ لذا فإنّ معنى ضرورة تطابق التكوين والتشريع هو التأثير الجزئي للتكوين في التشريع، لا أنّ كلّ اختلافٍ تكوينيّ هو منشأٌ للاختلاف في مجال التشريع (راجع: محمّد رضا زيبائي نژاد، **ملاحظات، فمينيسم ودانش هاى فمينيستى** [= الملاحظات، النسويّة والمعارف النسويّة]، ص 162).

وأمّا أنَّه أيُّ واحدٍ من هذه الاختلافات يجب أن يكون ضابطًا في التشريع وأيّها لا يجب أن يكون؟ وبعبارة أخرى: التحديد الدقيق لحدود تأثير التكوين في التشريع يتّصف بأهميّةٍ وحساسيّة بالغتين؛ وبالطبع أحيانًا تحصل بعض التصنيفات فيما يتعلّق بأنواع الاختلافات. (راجع: محمّد رضا زيبائي نژاد، **ملاحظات، فمينيسم ودانش هاى فمينيستى** [= الملاحظات، النسويّة والمعارف النسويّة]، ص 160 ـ 161)؛ وحتّى على فرض صحّة هذه التصنيفات، لكنّنا نعتقد بأنّه مع وجود الصعوبة في تحديد مصاديق هذه الأنواع، ينبغي ترك المسألة على حالتها الأولى.

وكما يبدو من ظاهر الأمور بما أنّ تعيين حدود تأثير التكوين في التشريع يحتاج إلى إحاطةٍ ومعرفةٍ أوسع وأعمق، وبعض هذه القضايا خارجٌ عن حدود قدرات البشر.

فنتائج حركة ونظريّة النسويّة هي محلّ دراسةٍ وبحثٍ وتقييمٍ من قبل المُفكّرين والخبراء الغربيّين والشرقيّين.

والمراد من نتائج النسويّة هو التغييرات التي تُنسب للنسويّة بعد تشكّلها في نمط الحياة الفرديّة، الأُسريّة، والاجتماعيّة للنساء ونسبت إلى النسويّة.

نظرة مختلفة إلى نتائج النسويّة

لنتائج النسويّة انعكاسات مختلفة في وجهات النظر وفي تحليلات الخبراء، وهذا الأمر يعود بشكلٍ مُباشرٍ إلى الآراء المختلفة للمحلّلين فيما يتعلّق بحقيقة النسويّة ومكانتها في الغرب. فمن وجهة نظرٍ تُعتبر النسويّة أحد أصخب الحركات الاجتماعيّة والفكريّة في العالم خلال القرن العشرين؛ بحيث إنّ العديد من التحوّلات الاجتماعيّة والسياسيّة والحقوقية في وضع النساء في المجتمعات المختلفة يُمكن تُعتبر للوهلة الأولى ناشئةً عن هذه الحركة، فحضور النساء في المجالات العامّة بصورٍ مُختلفةٍ ومنها العمل في المجال الاقتصادي وفي الفئات المختلفة من المناصب الحكوميّة وحقّ التصويت والمشاركة في البرلمان والسلطة القضائيّة والتمتّع بالحقوق المدنيّة وأمثال ذلك تُعتبر من ضمن هذه التغييرات.[1]

يقول «**روث سيدل**»:

«اليوم ونتيجةً للحركة النسويّة، دخلت النساء أكثر من قبل إلى الجامعات والمراكز الدراسيّة؛ ونلاحظ زيادةً في أعداد النساء العاملات وفي مقدار دخل المُتخصّصات؛ ومن خلال إثباتهنّ لقُدرتهنَّ على إنجاز المهام المختلفة أصبحنَ مقبولات ومُعتمدات من قبل الرجال أكثر من ذي قبل؛ كما أنّه وبسبب تدفّق تيّار النسويّة أصبحت النساء قادراتٍ على المحافظة والسيطرة على أجسادهنّ وأصبح بإمكانهنّ تنظيم الإنجاب؛ والأهمّ من ذلك كلّه أنَّ النساء رأينَ بأنّ عليهنَّ أخذ دورهنّ بجدّيّةٍ

[1]- حميرا مشير زاده، **از جنبش تا نظريهء اجتماعى: تاريخ دو قرن فمينيسم** [= من الحركة إلى النظريّة الاجتماعيّة: تاريخ قرنين من النسويّة]، الصفحة 15 من المقدّمة.

أعـلى وأنّـه عليهـن أن يعتمـدنَ عـلى أنفسـهنّ بـدلًا مـن اكتسـاب هويتهـنّ مـن خـلال الارتبـاط بالرجـال[1]».

ويُؤكّد «**روث سيدل**» على أنّه بوجود كافّة هذه التغييرات يجب أن تتحقّق تطوراتٌ وتغييراتٌ عديدةٌ ضمن مجال مصالح النساء أيضًا.[2]

مضافًا إلى الآراء المذكورة التي نظرت بنحوٍ إيجابيٍّ تجاه التغييرات التي طالت حياة النساء في العقود الأخيرة، توجد وجهات نظرٍ أخرى تُحلّل آثار النسويّة بنهجٍ نقديٍّ.

يعتبر البروفيسور «**بورك**» بأنّ النسويّة المُتطرّفة هي أكثر الحركات تخريبًا وتخلّفًا، حيث إنّها تُخالف بشدّةٍ وبروحٍ مستبدّةٍ كافّة القِيم والتقاليد، وتُطالب تجديد كلّ القِيم الأخلاقيّة والاجتماعيّة بل تُخالف حتّى الطبيعة البشريّة.[3]

ويرى «**بورك**» بأنّ النسويّة فرضت على النساء مشاكل جديدة دون أن تمنحهنّ قيمةً مُضافةً[4]، وكانت سببًا في الارتباك وحصول استياءٍ كاذبٍ لدى النساء في عصرنا الحالي.[5]

ويعتبر «**نيكولاس ديفيدسون**» كذلك بأنّ النسويّة ثورة قصيرة النظر وليست إلّا نتيج للتعصّب المُتطرّف الذي حصل في الستينات، ورغم أنّه كان لها دورٌ فعّالٌ في فتح أبواب العمل والتحصيل العلمي والرياضة للنساء، إلّا أنّها خلقت من نواحٍ أخرى العديد من المشاكل؛ فعلى سبيل المثال أدّى تشجيع النسويّة للنساء على المشاركة في المجال الاجتماعي إلى حرمانهنّ من مزايا البيت والأسرة، كما أنّ الضغط النفسي الناجم عن منافسة الرجال، أدّى إلى زيادة

[1]- روث سيدال، **به سوى جامعه اى نوع دوست تر: نگاهى به فمينيسم** [= نحو مجتمعٍ أكثر حميميّة: نظرة على النسويّة]، ص 53.

[2]- المصدر نفسه، ص 53 ـ 56.

[3]- روبرت إيتش بورك، **در سراشيبى به سوى گومورا: ليبراليسم مدرن وافول أمريكا** [= في انحدارٍ باتجاه غومورا: الليبراليّة الحديثة وأفول أمريكا]، ترجمه إلى الفارسيّة: الهة هاشمي حائري، ص 439 ـ 440.

[4]- يعتقد «بورك» بخلاف ما تدّعيه النسويّة من أنّ الإزدهار الظاهري لحياة النساء في عصرنا الحالي هو نتاجُ نضالِ النسويّة، وبأنّ التميّز الذي حصل فيما يتعلّق بتطوّر النساء في النصف الثاني من القرن العشرين لم يكن بسبب النسويّات؛ لأنّ باقي التطوّرات والإزدهارات التي حصلت في حياة النساء كلّها ما عدا حقّ التصويت وحق ملكيّة الأراضي تعود إلى التطوّر التكنولوجي. (روبرت إيتش بورك، **در سراشيبى به سوى گومورا: ليبراليسم مدرن و افول أمريكا** [= في انحدارٍ باتجاه غومورا: الليبراليّة الحديثة وأفول أمريكا]، ترجمه إلى الفارسيّة: الهة هاشمي حائري، ص 443).

[5]- لمزيدٍ من التوضيح، راجع: روبرت إيتش بورك، **در سراشيبى به سوى گومورا: ليبراليسم مدرن و افول أمريكا** [= في انحدارٍ باتجاه غومورا: الليبراليّة الحديثة وأفول أمريكا]، ترجمه إلى الفارسيّة: الهة هاشمي حائري، ص 441.

الأمراض الجسديّة والروحيّة لدى النساء، كما أدّت النظريّات والأفكار النسويّة إلى تصعيب أي نحوٍ من العلاقات بين المرأة والرجل.[1]

وممّا يجدر مُلاحظته انعكاس نتائج النسويّة في الكتابات الغربيّة، حيث أصبحت المشاكل التي واجهت النساء على إثر ترويج المذاهب النسويّة فيما يتعلّق بالزواج والأمومة وجعلتهنَّ يسعينَ إلى العمل وتحقيق مناصب مُهمّة، محورًا لهذه الانتقادات، فقد كتبت الـ «**نيويورك تايمز**»: النساء بدون أطفال مُكتئباتٌ وشارداتُ الذهن ويتزايد عددهنّ يومًا بعد يوم. وكتبت الـ «نيوزويك» أيضًا: تُعني النساء من التوتّر ومن أزمةٍ عميقةٍ تعود إلى عدم الثقة بالنفس؛ وقد جاء في بعض نُصوص علم النفس: تعاني النساء ذوات المناصب العليا من شيوع أعراضٍ غير مسبوقةٍ حيث تُعانين من اضطراباتٍ عاطفيّةٍ وتساقطِ الشعر كما تُعانين من اضطراباتٍ عصبيّةٍ وشرب الكحول بل من نوباتٍ قلبيّةٍ حتّى؛ وجاء أيضًا: يُشير بقاء النساء المُستقلّات عازباتٍ في هذه الأيّام إلى أعراض اضطراب عصبيٍّ كبيرٍ.

وكتبت مجلّة «ناشيونال ريفيو» في إحدى مقالاتها ما يلي:

إنّ حريّة النساء للتعويض عن فسادها وبؤسها منحت جيلنا [من الفتيات] أُجورًا أعلى وسجائر خاصّة للنساء وسماحًا بأن يكون لهنَّ أطفالًا بلا زوجٍ، وحُريّة جنسيّةً...؛ وفي المقابل سُرِق منّا السبب الأساسي لسعادة النساء أي الرجل.[2]

وكذلك كان هناك بعض النساء اللواتي كنَّ هنّ أنفسهنّ من النسويّات لفترةٍ، فقيّمنَ عواقب النسويّة بالنحو التالي: تقول «إليزابيث ميهرن» الكاتبة في مجلّة «لوس أنجلوس تايمز»: قُطع رأس نسلنا كالقرابين في سبيل حركة النساء، وقد خُدعت النساء الساذجات من أمثالي بالنسويّة. ونقرأ في مجلّةٍ أُخرى:

«لقد أدّت [حركة النساء] إلى فقدان الموقعيّة الموجودة بدلًا من أن تنال موقعيّات جديدة»[3].

---

[1]- نيكولاس ديفدسون؛ **نقايص نظريه فمينيسم، نگاهى به فمينيسم** [= نقائص نظريّة النسويّة، نظرة إلى النسويّة]؛ ص 57 ـ 61.

[2]- سوزان فالودي، **اگر زنان با مردان برابرند، پس چرا؟** [= إذا كانت النساء مساوياتٌ للرجال، فلماذا؟]، ترجمه إلى الفارسيّة: زهراء زاهدي، مجله زنان [= مجلّة النساء]، ش 12، ص 19.

[3]- المصدر نفسه.

وأخيرًا نجد بأنّ «فيت ويلسي» المتحدثة باسم البيت الأبيض في زمن رئاسة «ريغان» الرئيس الجمهوري تقول في محاضرتها بعنوان «**النسويّة التقدّميّة في حال تراجع**»: إنّ النسويّة عبارةٌ عن لباسٍ كلباس المجانين الذي يُكبّلهم ويُذلّهم.[1]

ملاحظات حول ضرورة البحث الدقيق للنتائج

للحصول على صورةٍ واضحةٍ وواقعيّةٍ عن الآراء المُختلفة الموجودة حول موضوع آثار النسويّة ونتائجها على الحياة بشكلٍ خاصٍّ وعلى المجتمع الغربي بشكلٍ عامٍّ، نرى بأنّه من الضروري الالتفات إلى القضايا التالية عند دراسة نتائج النسويّة.

التفكيك بين النتائج الإيجابيّة وبين النتائج السلبيّة

كخطوةٍ أولى، من الضروري بحث هذه المسألة وهي أنه إلى أيّ حدٍّ تمكّن كلٌّ من التعاليم النسويّة والنضال النسوي من رفع المرأة من الموقعيّة الدونيّة إلى موقعيةٍ مقبولةٍ أكثر، والأمر الآخر: هل يستتبع التعاليم والأنشطة النسويّة نتائج غير مرغوب فيها؟ وفي هذه الحالة، ما هي هذه الآثار؟ وبأي شريحةٍ من المجتمع تتعلّق (بالمرأة أم بالرجل أم الأبناء)؟

وكذلك من الضروريّ عند تحديد النتائج الإيجابيّة والسلبيّة وتميزهما عن بعضهما البعض الالتفات إلى هذه المسألة، وهي أنَّه لا ينبغي تحليل النتائج الإيجابيّة أو السلبيّة بشكلٍ جُزئيٍّ وانتزاعيٍّ أبداً[2]، بل يجب الالتفات بدقّةٍ إلى النتائج والآثار الجانبيّة لكلّ واحدةٍ من الإنجازات التي تبدو في الظاهر ذات طابعٍ إيجابيٍّ، وأن لا يُقتصر النظر على الحياة الفرديّة للنساء، بل ينبغي أن نُلاحظ حياتهنَّ الأُسريّة والاجتماعيّة، كما لا ينبغي أن يقتصر النظر على حياة النساء وحسب، بل ينبغي أن نُلاحظ حياة جميع شرائح المجتمع بما يشمل النساء والرجال والأطفال.

فعلى سبيل المثال: من أهم الإنجازات والنتائج الإيجابيّة التي تُنسب إلى النسويّة هي فتح باب سوق العمل على مصراعيه، ورفع العوائق التي تمنع من عمل النساء، وفي النتيجة

---

[1]- سوزان فالودي، **اگر زنان با مردان برابرند، پس چرا؟** [= إذا كانت النساء مساوياتٌ للرجال، فلماذا؟]، ترجمه إلى الفارسيّة: زهراء زاهدي، مجله زنان [= مجلّة النساء]، ش 12، ص 20.

[2]- محمد رضا زيبائي نژاد؛ **ملاحظات، فمينيسم ودانش هاى فمينيستى** [= الملاحظات، النسويّة والمعارف النسويّة]؛ ص 135.

استقلالهنّ من الناحية الاقتصاديّة، لكن بناءً لاعتقاد العديد من أصحاب الرأي، إنّ هذه النتائج الإيجابيّة المذكورة أدّت إلى مشاكل ومصاعب مختلفة جديدة.

فقد وضّحت «جيرمين غرير» ـ التي كانت من قادة النسويّة في إحدى الحقبات ـ في كتابها **المرأة الكاملة** (1999 م) عند شرحها لتداعيات النسويّة ما يلي:

«إنَّ الحريّات التي حقّقتها النسويّة للنساء، أدّت إلى تحرّر الرجل من التزاماته الأُسريّة تجاه الزوجة والأبناء، وخصوصًا توفير نفقات الأُسرة: فالرجل اليوم يطلب حياةً بلا مسؤوليّةٍ، أمّا النساء فقد تُركنَ ليواجهنَ كمّاً من المشاكل الاقتصاديّة وحيداتٍ، بحيث إنّ مسألة تأنيث الفقر[1] تحولت إلى مسألةٍ مثيرةٍ للجدل في العالم الغربي».[2]

هذا وقد دونت «مارلين فرينش» ـ وهي كاتبةٌ نسويّةٌ ـ في كتابها **الحرب ضدّ النساء** ما يلي:

«بناءً للإحصائيّات، فإنّ اثنين وعشرين مليون امرأة من نساء أمريكا تعتمد على أزواجهنّ، وتُشير التقارير إلى أنّ هذه الفئة من النساء رغم أنهنَّ لا يمتلكن عملًا ولم يعملن لسنواتٍ إلّا أنّهنّ الوحيدات غير الفقيرات».[3]

كما نُلاحظ فإنَّ بعض القضايا التي عُدّت ضمن الإنجازات الإيجابيّة من قبل بعض الأفراد، كانت محلّ انتقادٍ من مجموعةٍ أخرى، وهذا الأمر صادقٌ أيضًا من زاويةٍ أخرى، يعني: من الممكن أن تُعدّ بعض المسائل ضمن التداعيات السلبيّة، ومن زاويةٍ أخرى يُمكن الدفاع عنها وتقيمها تقييمًا إيجابيّاً؛ فعلى سبيل المثال: تُعدّ زيادة نسبة الطلاق وفق الإحصائيّات من التداعيات السلبيّة للنسويّة، في حين أنَّ البعض يعتقد بأنّ النساء وبفضل إصلاح القوانين تمكّنّ من تحرير

---

[1]- Feminization ot poverty.

[2]- محمد رضا زيبائي نژاد؛ **ملاحظات، فمينيسم ودانش هاى فمينيستى** [= الملاحظات، النسويّة والمعارف النسويّة]؛ ص 137 ـ 138، نقلاً عن هبة رؤوف عزّة، المرأة والدين والأخلاق، ص 160، نقلًا عن:

Germain greer، The whole woman، New York alfres Knpf، 1999.

[3]- نيكولاس ديفيدسون، **نقايص نظريه فيمينيسم، نگاهى به فيمينيسم** [= نقائص نظريّة النسويّة، نظرة إلى النسويّة]، ص 47.

أنفسهنّ من ضغوطات الحياة وظروفها غير المرغوبة مع أحد الرجال، وذلك يُعتبر أمرًا حسنًا ولا يجب اعتبار الإحصائيّات التي تُشير إلى زيادة نسبة الطلاق ظاهرةً سلبيّةً بشكلٍ تامٍّ.

تمييز النتائج الحقيقيّة للنسويّة

إنّ المسألة المهمّة جدًا عند تحليل نتائج النسويّة، هي التعرّض لهذا السؤال: لو أنّ النسويّة لم تظهر في المجتمعات الغربيّة فهل كان سيحصل ما يُنسب الآن كنتيجة للنسويّة؟ وهل التغييرات التي نشهدها اليوم في حياة النساء معلولةٌ للنسويّة فقط؟ وعلى فرض وجود عوامل أخرى مُؤثّرة في تحوّل مسار حياة النساء، فما هي هذه العوامل؟ وكيف أثّرت هذه العوامل وبأيّ مقدار، وفي ضمن ذلك ما هو دور الأنشطة النسويّة؟

يعتقد بعض المنتقدين بأنّ الرفاهية النسبيّة الحاكمة على حياة النساء في هذه الأيّام، وبأنّ تمتّع النساء بحريّاتٍ أكثر كانت قد حُرمت منها الأجيال السابقة، ليست كما تدعيه النسويّات فهي ليست معلولةً للنسويّة، بل معلولةٌ للتغييرات الاقتصاديّة والاجتماعيّة العظيمة التي أحدثت تغييراتٍ غير مسبوقةٍ في كافّة أبعاد الحياة الفرديّة والاجتماعيّة وزاوياها بالنسبة للرجال والنساء في القرون الأخيرة في الغرب، ويعتقد البروفيسور «روبرت بورك» بأنّه رغم أنّ النسويّات يُطالبن بالفضل على كافّة التغييرات الإيجابيّة التي حصلت في حياة النساء، ولكن الفضل لا يعود للنسويّات في انتصارات النساء وتطوراهنَّ وخاصّة التي حصلت في النصف الثاني من القرن العشرين، ويعتقد بأنَّ التطورات الحاصلة اليوم في حياة النساء معلولةٌ للتطور التكنولوجي فقط، ومن خلال المقارنة مع وضع حياة النساء في الأجيال السابقة وانشغالهم ليلًا ونهارًا في مهام البيت وتربية الأبناء، يستنتج النتيجة التالية: إنّ الذي حرّر النساء اليوم من أداء الأعمال الصعبة التي تستهلك وقتًا، بحيث هيّأ الأرضيّة لحضورهنَّ في المجالات الاجتماعيّة والاقتصاديّة والثقافيّة، هو التطور التكنولوجي فقط.[1]

وقد صرّح «نيكولاس ديفيدسون» كذلك بما يلي:

«إنَّ انتعاش حياة النساء (والرجال) الأميركيّين في المئة عام الماضية، يعود إلى

---

[1]- روبرت إيتش بورك، **در سراشيبى به سوى گومورا: ليبراليسم مدرن وافول أمريكا** [= في انحدارٍ باتجاه غومورا: الليبراليّة الحديثة وأفول أمريكا]، ترجمه إلى الفارسيّة: الهة هاشمي حائري، ص 443.

التطوّر الاقتصادي في الأساس، وليس إلى الأنشطة الاجتماعيّة، وكلّ ما قامت به النسويّة في القرن الماضي من أجل النساء، لا يصل إلى حجم قيمة اختراع آلة غسيل الملابس».[1]

ورغم أنَّ «**ديفيدسون يضيف**» قائلًا: «**لا ينبغي تجاهل بعض فوائد النسويّة**»[2]، ورغم أنّ «بورك» هو الآخر يعتبر أنَّ اكتساب حقوقٍ كحقّ التصويت وحقّ مِلكيّة الأرض من إنجازات مواجهات النسويّات الأوائل، ولكن مع ذلك[3]، هناك نظريّاتٌ أخرى تُقيّم دور النسويّة والمواجهات التي قامت بها النسويّات من أجل اكتساب مثل هذه الحقوق بأنّها باهتةٌ وبلا قيمةٍ؛ وكنموذجٍ على ذلك، يعتبر بعض المحلّلين بأنَّ تحلّي المرأة بحقوق المواطنة هي مِن تبعات وتعاليم وتطوّر الليبراليّة.

ومن وجهة النظر هذه، اعتبرت الليبراليّة في مراحلها الأولى بأنّ جميع البشر ـ من الناحية النظريّة ـ يمتلكون حقوقًا طبيعيّةً، ولكن جعلت ـ من الناحية العمليّة ـ فئةً واحدةً من الناس فقط (الرجال من أصحاب البشرة البيضاء من الأوروبيّين) تتمتّع بهذه الحقوق؛ ومع ذلك في السنوات التالية مع ظهور الإصلاحات في هذا المجال، سرت الحقوق الفرديّة والمواطنيّة و...، وتعمّمت إلى جميع الأقليّات لتشمل الأقليّات القوميّة والعرقيّة ومنها النساء (حيث عُدّت آنذاك من مصاديق الأقليّات)؛ ولذلك فإنَّ اكتساب النساء لحقوق المواطنيّة وأمثال ذلك، هو نتاج الإصلاحات والتطوير الذَيْن طالا الليبراليّة، ولا يجب اعتبارها أحداثًا منفصلةً عن الليبراليّة أو في عرضها أو مضادّةً لها؛ وكمثال على ذلك: خلافًا للنسويّات اللواتي سعين في وصفهنَّ وتحليلاتهنَّ إلى إبراز اكتساب النساء لحقّ التصويت على أنّها أحداثٌ ملحميّةٌ ومواجهاتٌ مليئةٌ بالمناوشات ـ فتمكّنت النساء عبرها من إجبار الرجال على التراجع واسترجعن حقوقهنّ من مخالب الرجال ـ يعتقد البعض بأنّ النساء حصلن على حقّ التصويت عندما منح ذوي السلطة حقّ التصويت لهنّ من أجل بعض الأهداف السياسيّة والاجتماعيّة[4]، أو أنّ الفُرص

---

[1]- نيكولاس ديفدسون؛ **نقايص نظريه فمينيسم، نگاهى به فمينيسم** [= نقائص نظريّة النسويّة، نظرة إلى النسويّة]؛ ص 57.

[2]- المصدر نفسه.

[3]- روبرت إيتش بورك، **در سراشيبى به سوى گومورا: ليبراليسم مدرن وافول أمريكا** [= في انحدارٍ باتجاه غومورا: الليبراليّة الحديثة وأفول أمريكا]، ترجمه إلى الفارسيّة: الهة هاشمي حائري.

[4]- حميرا مشير زادة، **از جنبش تا نظريهء اجتماعى: تاريخ دو قرن فمينيسم** [= من الحركة إلى النظريّة الاجتماعيّة: تاريخ قرنين من النسويّة]، ص 149.

الجديدة التي مُنحت للنساء كانت نتاجًا طبيعيّاً للتطوّر الصناعي، فحتّى لو لم تُطالب النساء بحقّ التصويت، كان [هذا الأمر] سيقع حتمًا؛ وحتّى لو كان من الممكن أن يكون نموّه أبطئ، إلّا أنَّه كان سيحصل بكلّ الأحوال.[1]

وإلى جانب هذا الرأي، هناك مسألةٌ تستحقّ التأمّل، وهي أنّه إذا كانت قُدرة تأثير النسويّة أقلّ من أن تكون منشأً للنتائج الإيجابيّة المذكورة، فمن الطبيعي أن تخرج القضايا التي تعتبر جزءً من التبعات السلبيّة للنسويّة من دائرة نفوذ النسويّة، وبالتالي ينبغي البحث عن عللٍ وأسبابٍ أخرى لها أو عدم اعتبار النسويّة علّةً تامّةً لها بل كعاملٍ واحدٍ إلى جانب العوامل الأخرى التي أدّت إلى ظهور الظروف غير المرغوبة المذكورة.

مقدار الفوائد التي حقّقتها نتائج النسويّة بالنسبة للنساء

هناك سؤالٌ آخر يُطرح في تتمّة السؤال المطروح سابقًا، وهو أنّ النسويّة هل هي حدثٌ يصبّ ضمن مصالح النساء؟ أم يُمكن البحث عن أهدافٍ أخرى وراء ترويج النسويّة مختبئةٍ خلف الستار؟

إنّ أفضل طريقةٍ للإجابة على هذا السؤال، هي دراسة التأثيرات التي خلّفتها النسويّة على كافّة الشرائح (الرجال والنساء والأطفال) وعلى الصُعد المختلفة (الصعيد الاقتصادي والسياسي والاجتماعي ...) ثمّ ننظر أيّها حقّق المنفعة الأكبر؟

النسويّة، تيّارٌ يصبّ في مصلحة الرجال

لقد تمّ تعريف النسويّة في جزء من الانتقادات على أنّها تيّارٌ يصبّ في مصلحة الرجال وأهدافهم سواءً أكان ذلك عن وعيٍ وإدراكٍ أم لا؛ ومن جملة الشواهد التي اعتمد عليها المنتقدون من أجل إبراز ذُكوريّة تيّار النسويّة، هو احتقار الصفات والخصائص الأنثويّة التقليديّة التي طُرحت في الثقافة الغربيّة منذ القدم، فإنّ النسويّات نظرن إلى الصفات

---

[1]- حميرا مشير زادة، **از جنبش تا نظريهء اجتماعى: تاريخ دو قرن فمينيسم** [= من الحركة إلى النظريّة الاجتماعيّة: تاريخ قرنين من النسويّة]، ص 123. نقلًا عن:

Coolidge، op.cit.p. 168.

ولم تقبل به السيّدة مشير زادة عند نقلها لهذا الكلام، وأبدت مجموعةً من الملاحظات ردًا عليه. (راجع: **از جنبش تا نظريهء اجتماعى: تاريخ دو قرن فمينيسم** [= من الحركة إلى النظريّة الاجتماعيّة: تاريخ قرنين من النسويّة]، ص 149.

الأنثويّة بتحقيرٍ واستياء من خلال قبولهم بحقارتها ودونيّتها.[1]

لقد طالبن بشعارات الرجال وحقوقهم للنساء، وعلى حدّ قول «يتيس»[2]: يبتني فهم النسويّات على أن طريق الرجولة هو طريقٌ صحيحٌ[3]، والمنتقدون لهذا الرأي، يرون بأنّ النسويّة مشت خطوةً باتجاه تعزيز طموحات وخصائص الرجال، من خلال وضعها الرجل أنموذجًا للنساء.

وكذلك الأمر بالنسبة لشعار المساواة في الحقوق، حيث أدّى في العديد من المواطن إلى سلب المسؤوليّات الثقيلة عن كاهل الرجال؛ وكما أنّ التقارير تُشير إلى أنّ حقّ الحريّة الجنسيّة للنساء والذي سعت خلفه النسويّات، تبعه منافع وفوائد للرجال.[4]

هذا النحو من المسائل جعل بعض المنتقدين يُعلّق على هذا الرأي قائلًا:

«عادةً ما تنظنّ النساء الغربيّات وباقي الأمم التي أيدت النسويّة بأنّهن أحرارٌ ويمتلكن القوّة ومستقلّات وبأنّ الرجال يخشينهنّ و...؛ [في حين] أنَّ حقيقة المسألة مختلفةٌ عن هذه الاستنتاجات...، إنّ الرجال هم صناع السياسة الوحيدون في الساحة الفكريّة ومجال العمل في الغرب وباقي الدول التابعة له، وقد ظهرت النسويّة بمساعدةٍ من الرجال واستمرّت بقواهم ومساعدتهم؛ وإلى الآن يتحقّق تغيير مسارها بواسطة الرجال».[5]

---

[1]- ومن جملة المنتقدين يمُكن الإشارة إلى نيكولاس ديفيدسون و اسمه وينه سيسون، فقد قال ديفيدسون: «إن كان الرجال في السابق هم العامل الأساسي لأن تكون النساء بلا قيمةٍ، فاليوم النساء أنفسهنّ يقومون بهذا العمل». (نيكولاس ديفدسون؛ **نقايص نظريه فمينيسم، نگاهى به فمينيسم** [= نقائص نظريّة النسويّة، نظرة إلى النسويّة]؛ ص 60).

وكذلك اسمه وينه سيسون تذكر ضمن بيانها لإحتقار الأنوثة في الثقافة الغربية بما يلي: لمّا لم تعثر النساء على فلسفةٍ أو دينٍ يمُكن له أن يهديهنّ إلى المسار السليم، فمن خلال اتّباعهنّ لشعاراتهنّ النسويّة بدلًا من رفع إساءة الرجال ـ ورفض هذه الثقافة تمامًا ـ تجاه النساء، وبدلًا من العمل على إصلاح عاطفة المرأة والأنوثة، أليقن الحطب على نار هذه المعركة وأيّدن احتقار الرجال للأنوثة، وفي المقابل اعتقدنَ بأنَّ طريق حريتهنّ يكمن في إنكار الأنوثة (راجع: اسمه وينه سيسون؛ «**بازگشت خداى بانو**»؛ ترجمه إلى الفارسيّة: سوگند نوروزى زاده؛ ناقد، ش 1، ص 186).

[2]-Yates.

[3]- حميرا مشير زادة، **از جنبش تا نظريهء اجتماعى: تاريخ دو قرن فمينيسم** [= من الحركة إلى النظريّة الاجتماعيّة: تاريخ قرنين من النسويّة]، ص 101.

[4]- لمزيدٍ من التوضيح، راجع: هذا الكتاب، مبحث نقد المساواة، وأيضًا: محمّد رضا زيبائي نژاد؛ **ملاحظات، فمينيسم ودانش هاى فمينيستى** [= الملاحظات، النسويّة والمعارف النسويّة]؛ ص 137 ـ 138.

[5]- «**فمينيسم تكرار تجربه هاى ناموفق**» [= النسويّة تكرارٌ لتجاربٍ غير ناجحة]، پيام زن [= رسالة المرأة]، ش 35، ص 16 ـ 22؛ و ش 36، ص 22 ـ 26.

النسويّة، تيّارٌ يصبّ في صالح الرأسماليّة

تُذكر النسويّة أحيانًا باعتبارها تيّارًا يهدف إلى تأمين فوائد للرأسماليّة[1]، فقد تبع الثورة الصناعيّة والنظام الرأسمالي تبدلاتٍ وتغييراتٍ أساسيّة في مجالات الحياة المختلفة في الغرب[2]، وأحدها دخول النساء إلى سوق العمل، فعمل النساء وحضورهنّ الواسع في الأنشطة الاقتصاديّة طرح قضايا جديدة متعلقة بالمرأة والأسرة والمجتمع، وضيّقت المجال على الثقافات والعادات والآداب والتقاليد المُسيطرة على العلاقات بين المرأة والرجل ضمن الأسرة.

ففي الظروف التي تتمتّع المرأة كالرجل بالقوّة الاقتصاديّة، فإنّ الاعتقاد القديم المبني على أنّ طاعة المرأة للرجل بسبب دوره في تأمين لقمة العيش للمرأة لن يبقى منطقيّا بعد هذا؛ وكذلك مع وجود المرأة في العمل خارج المنزل إلى جوار الرجل، لم يعد من المُبرّر عدم مساهمة الرجل في المهام المنزليّة كما كان مبررًا في السابق[3].

ويُقال: إنَّه مع الظروف الجديدة التي أصبحت مسيطرةً على جوانب الحياة بعد الثورة الصناعيّة، لا تملك المعتقدات القديمة المسيطرة على الأسرة التي يُشكّل النظام الأبوي نواتها، القدرة على الاستجابة للظروف الجديدة، وأصبح النظام الرأسمالي بحاجةٍ إلى تعاليم تستطيع التناغم مع الظروف الجديد من أجل أن يُحافظ على ذاته، وفي هذه الأثناء، جاءت النسويّة التي قامت بالتشكيك بالأنظمة السابقة وبتعريف الحقوق والأدوار الجديدة للنساء، فحلّت العقدة التي تواجه الرأسماليّة؛ بحيث إنّه على الرغم من تبعات النسويّة التي كانت مُضرّةً للنساء تارةً وللرجال تارةً أخرى، وأحيانًا تنتهي بالإضرار بكلا الطرفين، ولكن بكلّ الأحوال تُؤمّن أهداف النظام الرأسمالي ومصالحه.[4]

---

[1]- محمّد رضا زيبائي نژاد؛ **ملاحظات، فمينيسم ودانش هاى فمينيستى** [= الملاحظات، النسويّة والمعارف النسويّة]؛ ص 136.

[2]- نرجس رودكر، فيمينزم – مفهومها، أصولها النظرية وتياراتها الاجتماعية، فصل تاريخ النسويّة، تأثير الرأسماليّة في ظهور النسويّة، تعريب هبة ضافر، بيروت، العتبة العباسية المقدسة، المركز الإسلامي للدراسات الاستراتيجية، 2019.

[3]- مانويل كاستليس، **عصر اطلاعات**: اقتصاد، جامعه وفرهنگ [= عصر المعلومات: الاقتصاد والمجتمع والثقافة]، ترجمه إلى الفارسيّة: حسن چاوشيان، ج 2، ص 216 ـ 217.

[4]- هناك اتجاهٌ لدى علماء الاجتماع وعلماء الأنثروبولوجيا يُقسمّ ويُصنّف التاريخ البشري وبتبعه تاريخ وضع النساء بناءاً على نوع النظام الاقتصادي المسيطر على كلّ حقبة (الصيد، الزراعة، تربية المواشي، الصناعة)، ونرى هذا الاتّجاه في كتاب الحركة الاجتماعيّة للنساء من تأليف «أندريه ميشيل» وفي كتاب أنثروبولوجيا الجنس من تأليف «إميليا نرسيسيانس»، وتُوضّح «نرسيسيانس» في كتابها تأثير الاقتصاد الصناعي على توزيع الأدوار بين الجنسين ووجهات النظر الرائجة فيما يتعلّق بعمل النساء خارج المنزل، ومن وجهة نظرها، فقد تشكّلت وجهات نظرٍ

النسويّة تيّارٌ يصبّ في مصلحة السياسيّين

يُقال أحيانًا بأنّ النسويّة خلافًا لظاهرها الذي تبدو فيه كتيّارٍ يصبّ في مصلحة النساء، عبارةٍ عن أداةٍ سياسيّةٍ قبل أيّ شيءٍ يستخدمها السيّاسيّون وأهل الدولة لتحقيق الأهداف السياسيّة وخاصّة من أجل النهوض بمشروع العولمة، فاليوم في مشروع العولمة يتمّ التركيز على ثلاثة محاور مهمّةٍ من الإصلاحات الاقتصاديّة (مع التركيز على التجارة الحرّة)، والإصلاحات السياسيّة (مع محوريّة الديموقراطيّة الغربيّة) وإصلاح وضع النساء (مع التركيز على المساواة والقضاء على الحدود الأخلاقيّة بين المرأة والرجل)، وبما أنّه للنساء دورٌ كبيرٌ جدًا في ثقافة المجتمعات وانتقالها إلى الأجيال اللاحقة، لذا فإنّ التطابق الثقافي بين نساء العالم اليوم يُعتبر خطوةً مهمّةً باتّجاه التطابق العالمي والعالميّة؛ ومن هذا المنطلق تُروّج معتقدات النسويّة باعتبارها نموذجًا لنساء العالم بواسطة مراكز القوّة والسياسة.[1]

ومن الأهداف المختبئة خلف الستار لترويج النسويّة محاربة الأصولية، فقد طرحت مجلّة «الإيكونميست» سنة 1994 م ثلاث اقتراحاتٍ للسيطرة على الأصوليّة وأحد هذه الاقتراحات إزالة المبادئ الأصوليّة المسيطرة على العلاقات بين المرأة والرجل واستبدالها بمبادئ نسويّة بعنوانها مبادئ تطالب بالحريّة والعدالة.[2]

وكذلك يعتبر «كاستليس» بأنّ أهمّ عاملٍ لنموّ الأصوليّة المسيحيّة في الثمانينات والتسعينات من القرن العشرين هو ردّة الفعل تجاه النظام الأبوي في التيّارات النسويّة.[3]

مختلفةٍ حول عمل النساء خارج المنزل منذ العام 1900 م وما بعدها في أمريكا وفي المجتمع، وذلك بسبب التأثير المباشر للحاجات الاقتصاديّة الأميريكيّة، ثمّ تنقل عن «مارغوليس» (1984 م) ما يلي: <إنّ التغييرات في الوضع الاقتصادي، كانت سببًا في تغيير وجهات النظر حول المرأة<. (راجع: إميليا نرسيسيانس؛ **مردم شناسى جنسيت** [= أنثروبولوجيا الجنس]، ترجمه للفارسيّة: بهمن نوروز زادة چگيني، ص 56 ـ 62).

[1]- إبراهيم شفيعي سروستاني، جريان شناسى دفاع از حقوق زنان در ايران [= دراسة تيّار الدفاع عن حقوق المرأة في إيران]؛ ص 11 ـ 47.

[2]- المصدر نفسه، ص 52، نقلاً عن محسن آژيني، **نشانه هاى خط نفوذ** [= علامات خطّ النفوذ]، روزنامه رسالت، 3/11/74.

[3]- مانويل كاستليس، **عصر اطلاعات: اقتصاد، جامعه وفرهنگ** [= عصر المعلومات: الاقتصاد والمجتمع والثقافة]، ترجمه إلى الفارسيّة: حسن چاوشيان، ج 2، ص 44.

دراسة نقديّة لنتائج النسويّة

فيما يلي إنجازات ونتائج النسويّة مع غضّ النظر عن نقده وتقييمه:

1. المشاركة الواسعة من قبل النساء في اتّخاذ القرارات الاجتماعيّة والسياسيّة على المستوى الكلّي والجزئي.

2. اكتساب النساء للاستقلال الاقتصادي.

3. اكتساب حسّ الثقة للدخول في مجالات السُلطة والاقتصاد والسياسة.

4. التشكيك في العديد من المعتقدات التقليديّة المتعلّقة بالنساء، وإقناع القادة والمُفكّرين بإعادة النظر في معتقداتهم.[1]

5. تقليل المسافة بين الجنسين في البيت والمجتمع.

6. حصول النساء على حقّ تحديد النسل والإجهاض والحريّة الجنسيّة.

7. التشكيك في شكل الأسرة التقليديّة وطرح أنماط جديدة للأسرة.

8. سريان القانون ونفوذ الحكومة إلى المجال الخاصّ.

9. رفع الموانع عن عمل المرأة.

10. إحداث مشاكل اقتصاديّة جديدة للنساء.

11. نُشوء حسّ التنافس والعداء بين الجنسين.

12. ظهور فراغ في الشخصيّة وحصول أزمة هويّة لدى النساء.

13. شيوع العنف والجرائم لدى النساء و... .[2]

---

[1]- نيكولاس ديفيدسون؛ **نقايص نظريه فمينيسم، نگاهى به فمينيسم** [= سلبيّات النظريّة النسويّة، نظرة إلى النسويّة]؛ ص 45.

[2]- محمّد رضا زيبائي نژاد؛ **ملاحظات، فمينيسم ودانش هاى فمينيستى** [ملاحظات، النسويّة والمعارف النسويّة]؛ ص 123 -140.

وسوف نتناول في يلي نقد وتقييم أهمّ نتائج النسويّة التي ذُكرت أعلاه من خلال إدراج النتائج المذكورة تحت محوري «اضطراب هويّة المرأة» و «أزمة الأسرة».

اضطراب هوية المرأة

يرى «**كاستليس**» بأنَّ جوهر الحركة النسويّة هو إعادة تعريف هويّة المرأة[1]، ويعتقد بما يلي:

«إنّ الأمر الذي قامت الحركة النسويّة من أجل رفضه، هو الهويّة التي قدمّها الرجال عن النساء، والتي تمّ تقديسها في عوائل النظام الأبوي»[2]

ومن ناحيةٍ أخرى تعود العديد من الانتقادات التي ترد على النسويّة إلى هذه القضيّة وهي رفض هويّة المرأة في النسويّة، وسعي النسويّات إلى طرح تعريفٍ جديدٍ لهويّة المرأة.

والمُراد من هويّة المرأة، هو التصوير والإحساس الذي تتصوّره المرأة وتشعر به في كونها امرأة، والتوقّعات التي تُحدّدها لنفسها باعتبارها امرأة.[3]

إنّ فصل الجنس (الاختلافات الحيويّة والبيولوجيّة) عن الجنوسة (اختلافات الجنسين من ناحية السلوك وردّات الفعل والقدرات والصفات والأدوار) واعتبار الجنوسة الأنثويّة[4] أمرًا ليس بأصيل ومصطنع، يُعدّ أهمّ خطوةٍ قامت بها النسويّات في سبيل إلى إنكار الهويّة الجنسيّة.

وفي هذا السياق سعت النسويّات بجدٍّ إلى إزالة الاختلافات من خلال مكافحة الأدوار

---

[1]- مانويل كاستليس، **عصر اطلاعات: اقتصاد، جامعه وفرهنگ** [= عصر المعلومات: الاقتصاد والمجتمع والثقافة]، ترجمه إلى الفارسيّة: حسن چاوشيان، ج 2، ص 217.

[2]- المصدر نفسه، ص 218.

[3]- ماجي هام وسارة غمبل، **فرهنگ نظريه هاى فمينيستى** [= معجم النظريّات النسويّة]؛ ترجمه إلى الفارسيّة: فيروزة مهاجر وآخرون، ص 217؛ وراجع أيضًا: **بازخوانى هويت زنانه، بيانيهء تحليلى دفتر مطالعات وتحقيقات زنان** [= مراجعة للهويّة الأنثويّة، دراسة تحليليّة من قبل مكتب الدراسات والتحقيقات النسائيّة]؛ ص 25.

[4]- نرجس رودكر، فيمينزم – مفهومها، أصولها النظرية وتياراتها الاجتماعية، فصل تعاليم النسويّة، مبحث المساواة والاختلاف، تعريب هبة ضافر، بيروت، العتبة العباسية المقدسة، المركز الإسلامي للدراسات الاستراتيجية، 2019.

المبنيّة على الجنس، والتعامل المبني على أساس الجنس، والحقوق المبنيّة على اختلافات الجنس وأمثال ذلك، بل أنشأت مُؤسّساتٍ تُعنى بهذا الأمر.[1]

وهكذا، فرغّت النسويّة مفهوم المرأة عن جميع الصفات والخصائص والأدوار التي نُسبت لها بشكلٍ تقليديٍّ وبدلًا من ذلك طَرحت قيمًا وحقوقًا وأدوارًا ذُكوريّةً باعتبارها الوضع المطلوب والغاية التي يسعى إليها النساء[2]، في الحقيقة، هُم قدّموا الرجالَ بذلك كنموذجٍ تحتذي به النساء واستبدلوا «الهويّة النسائيّة» بالـ «الهويّة الذكوريّة».

إنَّ إنكار الهويّة النسائيّة ووضع جنسٍ معيّنٍ (الرجال) كنموذجٍ للجنس الآخر (النساء)، كان له آثارٌ ونتائج على كلٍّ من الجنسين والأسرة والمجتمع، وهو الأمر الذي انتقاده من قبل الناقدين من زوايا مُتعدّدةٍ:

الأولى: أنَّ إنكار أو تجاهل الاختلافات الحقيقيّة بين الجنسين، لا يزيل الاختلافات الحقيقيّة؛ ولذلك سوف يكون لهذه الاختلافات الطبيعيّة أثرًا على حياة النساء، وسعي الفرد أو المجتمع لإنكارها سيجعل المرأة تبتلي بنوعٍ من والاضطراب والتردّد بين حقيقتها الوجوديّة وبين الآراء المفروضة عليها من الخارج.

وكما أنَّ تناسب الأدوار والمهام والمسؤوليّات وانسجامها مع طبيعة الرجل والمرأة سيُؤدّي إلى شعورٍ من النشاط والرضا، كذلك فإنّ المُطالبة بأدوارٍ لا تنسجم مع طبيعة الشخص، سوف تُؤدّي إلى الاغتراب الاجتماعي[3] وعدم الاستقرار في شخصيّة الفرد.[4]

وتعتقد الدكتورة «**توني غرانت**» بأنّ النسويّة أخبرت نساء الغرب بالكثير من الأكاذيب، ومنها أنّه لا فرق بين المرأة الرجل، والأمر الآخر أنّ المرأة تستطيع مُجاراة الرجل في حركته،

---

[1]- **بازخوانى هويت زنانه، بيانيه‌ء تحليلى دفتر مطالعات وتحقيقات زنان** [= مراجعةٌ للهَويّة الأنثويّة، دراسة تحليليّة من قبل مكتب الدراسات والتحقيقات النسائيّة]؛ مرداد 84، ص 24.

[2]- حميرا مشير زاده، **از جنبش تا نظريه‌ء اجتماعى: تاريخ دو قرن فمينيسم** [= من الحركة إلى النظريّة الاجتماعيّة: تاريخ قرنين من النسويّة]، ص 101.

[3]-Social Alientation(م).

[4]- **بازخوانى هويت جنسى**، [= مراجعة للهويّة الجنسيّة]، حوراء، ش 14 و 15؛ وراجع أيضًا: بازخوانى هويت زنانه، بيانيه‌ء تحليلى دفتر مطالعات وتحقيقات زنان [= مراجعة للهويّة الأنثويّة، دراسة تحليليّة من قبل مكتب الدراسات والتحقيقات النسائيّة]؛ ص 26 ـ 28.

وكأن النسويّة في صدد أن تجعل المرأة رجلًا، غافلة عن أنّ الاسترجال ـ عندما يكون الشخص امرأةً حقيقةً ـ هي مهمّةٌ مُتعبةٌ.[1]

الثانية: أنّ إنكار الاختلافات ورفض الهويّة النسائيّة، يُؤدّي إلى تقليل الشعور بالقيمة لدى النساء وزيادة شعورهنّ بالانتقاص؛ لأنَّ

«الإحساس بالقيمة مِن أهم آثار قبول الهويّة والأدوار المتمايزة واستعمال القدرات النسائيّة بشكلٍ سليمٍ، وحينما تعلم المرأة بأنَّ الله وهي نفسها والمجتمع يتوقّعون منها مسائل خاصّة، وترى أنّها تستطيع أن تقوم بدورها في ذلك المسير، فسوف تشعر بالرضى عن كونها امرأة وسترُحّب بتدبير الله لها الذي تجلّى على شكل منحه لها مجموعة من القدرات الخاصّة وتعيينه لمجموعة من التعاليم والقوانين الخاصّة بها».[2]

ومع نقص تأثير الأدوار النسائيّة وخروج المرأة من المواقع التي تتميّز فيها بالقدرة والكفاءات الخاصّة، سينقص الشعور بالقيمة لدى النساء[3]؛ وكذلك سيُؤدّي ابتعاد المرأة عن الأدوار النسائيّة إلى حرمانها من القُدرات المميّزة والخاصّة بالنساء وإلى حرمانها من موقعيّتها الاستثنائيّة التي تملكها داخل الأسرة في علاقتها بالزوج والأبناء. وبحسب قول «**ديفيدسون**»:

«لا يمكن لأيّ دليلٍ من أدلّة النسويّات النظريّة تجاهل هذه الحقائق، وهي أنَّ العديد من النساء انغمسن في المشهد الاجتماعي وخسروا مزايا البيت والأسرة».[4]

ومع غضّ النظر عن هذه المسألة، نجد أنّ بعض النسويّات لم يكتفين بإنكار الصفات النسائيّة الخاصّة، بل أظهرن هذه الصفات على أنَّها تحقيريّة وسلبيّة، وهكذا وقعن في أزمة الهويّة النسائيّة وشعورهنّ بعدم القيمة، فيعتقد «ديفيدسون» بأنّه

---

[1]- توني غرانت، **زن بودن** [= أن تكوني امرأةً]، ترجمه إلى الفارسيّة: فروزان گنجي زاده؛ ص 21 ـ 24 و 81.

[2]- **بازخوانى هويت زنانه، بيانيهء تحليلى دفتر مطالعات وتحقيقات زنان** [= مراجعة للهويّة الأنثويّة، دراسة تحليليّة من قبل مكتب الدراسات والتحقيقات النسائيّة]؛ ص 28.

[3]- المصدر نفسه، ص 13.

[4]- نيكولاس ديفيدسون؛ **نقايص نظريه فمينيسم، نگاهى به فمينيسم** [= سلبيّات النظريّة النسويّة، نظرة إلى النسويّة]؛ ص 58.

«رغم أنَّ النسويّة ترفع شعار محاربة احتقار المرأة واضطهادها، إلّا أنّها تحتقر المرأة وتضهدها بأسلوبٍ آخر، حيث تمّت مُهاجمة كلٍّ من الزواج والأمومة ـ اللذين هما من طرق كمال المرأة ـ هجومًا شرسًا. وعلى الرغم أنَّه في السابق تمّ التعامل مع المرأة أحيانًا كسلعةٍ جنسيّةٍ، لكنّها اليوم خسرت قيمة جنسها، وإذا كان الرجال في السابق يُمثّلون العامل الأساسي في كون المرأة بلا قيمةٍ، أصبحت النساء اليوم تقوم بأداء هذا الدور بأنفسهنّ».[1]

ونتيجةً لاحتقار النسويّات للمرأة والأنوثة، وصلت بعض النساء في عصرنا الحاضر إلى النتيجة التالية:

«أن تكوني نسويّةً، معناه أن تُلقي جانبًا كلّ ما هو جيّد وجميل من كونك امرأةً»[2]

تقول «**ويندي شاليت**» في تقريرها حول أزمة الهويّة لدى نساء أمريكا:

«في مجتمعنا الأمريكي اليوم، تُشخّص النساء ذوات الروح اللطيفة كمرضى، ففي هذه الأيّام تستطيع المرأة أن تكون قاضيًا، وعضوًا في الجيش، ...، ويُمكنها أن تُجهض، وأن تُقيم علاقاتٍ غير مشروعة، ... وكخلاصة تستطيع أن تقوم بأيّ عملٍ ترغب به، أمّا الأمر الوحيد الذي لا تستطيع الفتاة أن تقوم به، قد يبدو ذلك عجيبًا، إلّا أنَّها لا يُمكنها أن تكون فتاةً. فالنساء يشعرن بالعار من كونهنّ نساء، والشابّات غير راضياتٍ عن أحاسيسهنّ ومشاعرهنّ الجياشة وتحتقر تلك المشاعر، وتسعين دائماً إلى رفض تلك المشاعر».[3]

الثالثة: أنَّ إنكار الأنوثة واحتقارها وتقديم النسويّة لأنموذجٍ غير مناسبٍ إلى النساء، كان

---

[1]-نيكولاس ديفيدسون؛ **نقايص نظريه فمينيسم، نگاهى به فمينيسم** [= سلبيّات النظريّة النسويّة، نظرة إلى النسويّة]؛ ص 60.

[2]- سيلفيا آن هيولت؛ **معيشت محقر، فمينيسم در أمريكا تا سال *2003*** [= المعيشة الحقيرة، النسويّة في أمريكا إلى سنة 2003]؛ ترجمه إلى الفارسيّة: معصومة محمدي وفرزانة دوستي، ص 187 ـ 188.

[3]- وندي شاليت؛ **بازگشت به حيا، فمينيسم در أمريكا تا سال *2003*** [= العودة إلى الحياة، النسويّة في أمريكا إلى سنة 2003]؛ ترجمه إلى الفارسيّة: سمانة مدني؛ ص 48 ـ 49.

سببًا في نموّ شخصيّة النساء بشكلٍ أحادي البعد وبنحوٍ كاريكاتوري، وسببًا للغفلة عن باقي أبعاد شخصيتها، وهو ما لفت أنظار بعض الناقدين لها.

تُشير دراسات عالمة النفس «توني وولف»، التي أجرتها تحت إشراف «**يونغ**» عالم النفس المشهور، إلى أبعادٍ أربعة في شخصيّة النساء: البُعد الأوّل هو ما يرتبط بأحاسيسها الغنيّة وعواطفها التي لا بديل لها؛ والبُعد الثاني هو صفات أمومتها، التي تعكس الإحساس بالالتزام والمسؤوليّة من ناحيةٍ والارتباط والتعلّق من ناحيةٍ أخرى؛ والبُعد الثالث لشخصيّة النساء هو مُطالبتها بالاستقلال والاكتفاء الذاتي، وإثبات الوجود والمطالبة بالمزيد؛ أمّا البُعد الرابع فهو ذلك الجانب من الشخصيّة النسائيّة التي تسعى إلى جذب اهتمام الرجل وأسر قلبه.[1]

إنّ المرأة لن تتمتّع بروحٍ سليمة إلّا حينما تتكامل كافّة أبعاد شخصيّتها بنحوٍ مُتوازنٍ؛ يعني: في نفس الوقت الذي تتمتّع فيه باستقلال الشخصيّة والفكر ينبغي أن تكون زاخرةً بأحاسيس النساء اللطيفة، وأن تكون أمّاً ملتزمة تجاه أبنائها، وأن تكون مُوفّقةً في جذب اهتمام زوجها وأسر قلبه كذلك.

إلّا أنّ النسويّة تُبدي اهتمامًا يفوق الحدّ بأحد جوانب شخصيّة المرأة، وهو الجانب الذي تمّ إهماله ووقع عليه الظلم، أي استقلالها، ولم يقتصر الأمر على أنّها تجاهلت باقي أبعاد شخصيّتها، بل سعت أحيانًا بشكلٍ صريحٍ إلى محاربتها وإزالتها؛ ولكن كما أنَّ تجاهل إنسانيّة الإنسان وإستقلالها لقرونٍ كان سببًا في ظلمها، كذلك سيُسبّب تجاهل باقي جوانب شخصيّتها مشكلاتٍ جديدةٍ للمرأة أيضًا.

إنّ المرأة تميل في أيّامنا هذه نحو الاستقلال والاكتفاء الذاتي والسعي إلى السلطة بشدّة ـ وأغلب هذه الصفات ذكوريّةٌ ـ وفي المقابل وضعت جانبًا باقي جوانب شخصيّتها التي هي جوانبٌ نسائيّةٌ بطبيعتها، فأغلب النساء اليوم، يُؤخّرنَ الأمومة أو لا يعتنين بها، والأغلب يسعى نحو المغامرات وإرضاء الحاجات الشخصيّة؛ وكذلك تُبدينَ ثباتًا أقلّ بالنسبة للعلاقة مع الرجال وفي موضوع الزواج.[2]

[1]- توني غرانت، **زن بودن** [= أن تكوني امرأةً]، ترجمه إلى الفارسيّة: فروزان گنجي زاده؛ ص 6 و 48.

[2]- المصدر نفسه ص 57 ـ 64.

رابعًا: لقد أدّى الاضطراب في الهويّة النسائيّة إلى أضرارٍ شديدةٍ على جودة العلاقات بين المرأة والرجل، وخصوصًا ضمن إطار الأسرة، فقد تسبّب إبعاد النساء اليوم عن أبعاد شخصيّتهنَّ النسائيّة إلى أن يخسرن جاذبيتهنَّ وموقعهنّ الطبيعيّ وامتيازاتهنّ النسائيّة عند التعامل مع الرجال؛ لأنَّهنّ لم يعد بإمكانهنّ إقامة علاقةٍ مع الرجل إلّا كرجل.[1]

ومن ناحيةٍ أخرى أدّى توحيد الأدوار والحقوق في نطاق الأسرة إلى أن لا يتمكّن أيٌّ من المرأة والرجل من تحقيق الموقعيّة والمنزلة المناسبة والمطلوبة في العلاقات الأُسريّة؛ فعلى سبيل المثال: تنبع الإدارة والحماية من أعماق نفس الرجل، لكنّ زوجته لا تعترف به كمديرٍ، وفي المقابل تنبع المرونة واكتساب المحبّة من أعماق المرأة، إلّا أنَّها لا تستجيب لهذه الحاجة بشكلٍ مُناسبٍ، وهذا الفشل يُسبّب الإحباط وعدم الاتّزان في الشخصيّة في السلوكيّات الاجتماعيّة فيُؤدّي إلى صعوباتٍ وإلى انخفاض القدرة على التحمّل، وانخفاض الرضا.[2]

وأخيرًا (النقطة الخامسة): لقد أثار تقليد النسويّة واتّخاذها للقيم الرجوليّة كنموذجٍ لمجتمع النساء، دون أيّ دراسةٍ أو تقييمٍ لإيجابيّات القيّم المسيطرة على الهويّة الذكوريّة وسلبياتها، أثار انتقاد بعض أصحاب الرأي، ونتيجةً لذلك، اتّهمت الحركة النسائيّة بإنكار الأنوثة وبتقليد أغلاط الرجال وانحرافاتهم.[3]

الأزمة ضمن الأسرة

تُشير تقارير علماء الاجتماع إلى أنّ نظام الأسرة في الغرب يُواجه تحدّيًا وأزمةً، فالعلامات والمُؤشّرات في إحصائيّات علماء الاجتماع تحكي عن وجود مثل أزمةٍ من هذا النوع في نظام الأسرة، وهي عبارة عن ما يلي:

1. زيادة نسبة الطلاق والانفصال.

---

[1]- توني غرانت، **زن بودن** [= أن تكوني امرأةً]، ترجمه إلى الفارسيّة: فروزان گنجي زاده؛ ص 6 و 48.

[2]- **بازخوانى هويت زنانه، بيانيه تحليلى دفتر مطالعات وتحقيقات زنان** [= مراجعة للهويّة الأنثويّة، دراسة تحليليّة من قبل مكتب الدراسات والتحقيقات النسائيّة]؛ ص 29.

[3]- نوشين شاهنده، **زن در تفكر نيچه** [= المرأة في فكر نيتشه]، ص 77 ـ 78.

2. زيادة نسبة العنف داخل الأسرة.

3. زيادة عدد الأطفال غير الشرعيّين.

4. ارتفاع سنّ الزواج.

5. مواجهة مفهوم الأمومة لعددٍ من التحدّيات.

6. الانتشار الواسع لحياة العزوبيّة.

7. انتشار المثليّة الجنسيّة.[1]

ومن العوامل التي لها دور أساسي في عمليّة حصول الأزمة داخل الأسرة، هي التغييرات والانعطافات التي حدثت في أواخر القرن العشرين في النظام الاقتصادي الغربي، وهذه التغييرات، هي سبب انتشار عمل النساء يومًا بعد يومٍ ومشاركة العديد من النساء في الأعمال ذات الربح وزيادة قوّة المنافسة مقابل الرجال وإضعاف مشروعيّة سلطة الرجال باعتبارهم المُعيلين للأسرة.[2]

هناك عاملٌ آخر إلى جانب عمل النساء، تحدّى النظام السابق المُسيطر على الأسرة أكثر من أيّ وقتٍ مضى، وهو انتشار التعاليم النسويّة في المجتمع، فقد قيل: كلّ ثورةٍ لها ضحايا، وضحيّة ثورة النساء هي الأسر التي انهارت والحياة التي هُدمت.[3]

وفي هذا القسم سوف نقوم بعمل دراسة تحليليّة تتمحور حول آلية تأثير النسويّة على مُجريات، وبصورةٍ عامّةٍ يُمكن الإشارة إلى منهجين مختلفين فيما يتعلّق بمجال الأسرة من بين الاتّجاهات ومحوالات التنظير المختلفة المطروحة من قبل النسويّات، وهي كالتالي: المنهج الأوّل ـ وهو الذي نراه في آراء النسويّات الليبراليات ـ يُوافق على أصل نظام الأسرة، ولكن يُطالب بإجراء إصلاحاتٍ حقوقيّةٍ واسعةٍ نسبيّاً داخل بُنية الأسرة.[4]

---

[1]- مانويل كاستليس، **عصر اطلاعات: اقتصاد، جامعه وفرهنگ** [= عصر المعلومات: الاقتصاد والمجتمع والثقافة]، ترجمه إلى الفارسيّة: حسن چاوشيان؛ ج 2، ص 44.

[2]- المصدر نفسه، ص 176.

[3]- المصدر نفسه، ص 177.

[4]- نرجس رودكر، **فيمينزم – مفهومها، أصولها النظرية وتياراتها الاجتماعية**، فصل تعاليم النسويّة، مبحث الأسرة والأمومة، تعريب هبة ضافر، بيروت، العتبة العباسية المقدسة، المركز الإسلامي للدراسات الاستراتيجية، 2019.

المنهج الثاني ـ وهو الذي نراه بين النسويّات الماركسيّات والاشتراكيّات وخصوصًا الراديكاليّات ـ وهو يرى بأنّ نفس نظام الأسرة عبارةٌ عن نتيجةٍ من نتائج نظامٍ اجتماعيٍّ ظالمٍ أيضًا (الرأسماليّة أو النظام الأبوي) وهو سببُ ظلم النساء؛ فهو يُحارب الزواج وتشكيل الأسرة من الأصل، ويرى بأنّ الطلاق والانفصال السبيل الوحيد لتحرّر النساء.[1]

ومع أنَّ آراء الراديكاليّات في باب الأسرة تبدو أكثر تخريبًا وهدمًا من آراء الليبراليّة، إلا أنَّ النسويّة الراديكاليّة لم تتمكّن من جذب اهتمام الرأي العامّ وإيصال الناس إلى قاعدةٍ ملائمةٍ وذلك بسبب تطرّف هذه الآراء وحدّتها[2]؛ في المقابل كانت تعاليم النسويّة الليبراليّة من قبيل: الفرديّة، والمطالبة بالمساواة، وحقّ تحديد النسل، وحقّ الحريّة الجنسيّة، وأمثال ذلك، تتمتّع بقبولٍ وتأييدٍ أكبر على مستوى المجتمع لأنَّها تنسجم مع السياسات الليبراليّة العامّة (الخطاب الأساسي المُسيطر على الغرب) وفي النتيجة تركت أثرًا أكبر في نظام الأسرة، وفي يلي سنتناول تأثير هذه التعاليم على نظام الأسرة.

إنّ المبدأ الأكثر أهميّةً وأصالةً الذي تقوم عليه باقي الدعاوى والمُطالبات النسائيّة ـ سواءً في نطاق الأسرة، أم في نطاق المجتمع ـ هو مبدأ الفرديّة، وبشكلٍ عامٍّ تُعتبر الفرديّة اتجاهًا يرى بأنّ الفرد أكثر واقعيّةً وأصالةً من المجتمع، ويراه مُقدّمًا على المجتمع وعلى المُؤسّسات والبُنى [ومنها مؤسّسة الأسرة]، فيعتبرونه ذا قيمةٍ أخلاقيّةٍ وحقوقيّةٍ أعلى، وفي النتيجة تتقدّم ميول الفرد وأهدافه ونجاحاته على المجتمع من جميع الجوانب.[3]

وهناك موقفان مبنائيّان وأساسيّان في الفرديّة، ولهما تبعاتٌ وآثارٌ ملحوظةٌ في إطار الأسرة: الأوّل: هو أنّ الإنسان إنّما يملك حقوقًا طبيعيّةً فقط لمجرّد كونه إنسانًا، وبناءً عليه فالإنسان يمتلك حقوقًا في أصل ذاته وليس مكلّفًا[4]؛ أمّا الآخر: فهو أنّ الحقوق الطبيعيّة للفرد مُتقدّمةٌ على

---

[1]-نرجس رودكر، **فيمينزم – مفهومها، أصولها النظرية وتياراتها الاجتماعية**، فصل تعاليم النسويّة، مبحث الأسرة والأمومة، تعريب هبة ضافر، بيروت، العتبة العباسية المقدسة، المركز الإسلامي للدراسات الاستراتيجية، 2019.

[2]- حميرا مشير زاده، **از جنبش تا نظريهء اجتماعى: تاريخ دو قرن فمينيسم** [= من الحركة إلى النظريّة الاجتماعيّة: تاريخ قرنين من النسويّة]، ص 341.

[3]- عبد الرسول بيات، **فرهنگ واژه ها: در آمدى بر مكاتب واندیشه هاى معاصر؛ ذيل فردگرايى** [= معجم المصطلحات: مدخل إلى المدارس والنظريّات المعاصرة]، ص 395 ـ 396.

[4]- المصدر نفسه، ص 400.

المجتمع والمؤسسات الاجتماعيّة، ومنها الأسرة[1]؛ وبناءً على ذلك تُربّيّ الفرديّة نوعاً من محوريّة الحقّ في داخلها، وهذا النوع من محوريّة الحقّ يُمكن أن يُنقد من عدّة جوانب مختلفة:

1. **ضرورة التوازن بين الحقّ والتكليف**[2]: بمعنى أنَّه لا يمكن تعريف علاقات الأفراد بناءً على أسس الحقوق التي يمتلكها كلّ واحدٍ منهم، وإنّما النظرة الشاملة والكاملة هي بالالتفات إلى التكاليف التي على عاتق كلّ فردٍ تجاه الفرد الآخر؛ يعني: يترتّب على كلّ إنسانٍ تكاليف تُقابل الحقوق التي له، واهتمام الفرد بحقوقه دون تكاليفه، سينجرّ بطبيعة الأمر إلى طلب المزيد، وإلى الاعتداء على حقوق الآخرين، والنتيجة لن تكون سوى هدم العلاقات الإنسانيّة.

2. **ضرورة التفاعل بين الحقوق والأخلاق:** بمعنى أنَّ المُطالبة بأحد هذين العنصرين دون الأخذ بعين الاعتبار العنصر الآخر سيُؤدّي إلى أضرارٍ في العلاقات الإنسانيّة؛ فرغم أنّ الحقوق تُعيّن الحدود والمبادئ والقواعد التي تُحدّد حدود العلاقات بين الأفراد، إلّا أنّها عاجزةٌ عن إيجاد التفاهم وحسّ التضامن والتعاطف والتي هي أهمّ الأسس في العلاقة الإنسانيّة وخاصّة في إطار الأسرة، كذلك الأخلاق رغم أنّها ضروريّةٌ من أجل إضفاء اللطف على العلاقات وإيجاد حسّ التضامن والألفة بين الأفراد، إلّا أنَّها لا تستطيع بمفردها بناء الحياة الاجتماعيّة؛ إذن من أجل تجنّب العلاقات الجافّة والهشّة بسبب الصبغة القانونيّة الجافّة، ومن أجل تجنب الهرج والمرج الناجم عن عدم وجود نظامٍ حقوقيٍّ، لا بدّ من وجود تفاعلٍ وتبادلٍ بين الأخلاق والحقوق في كافّة العلاقات الإنسانيّة.[3]

إنّ مطالبة النسويّات بالحقوق الفرديّة للنساء في نظام الأسرة بدون الأخذ بعين الاعتبار مبدأي ضرورة التوازن بين الحقّ والتكليف وضرورة تعادل الحقوق والأخلاق، سيُؤدّي إلى

[1]-عبد الرسول بيات، **فرهنگ واژه ها: در آمدى بر مكاتب وانديشه هاى معاصر؛ ذيل فردگرايى** [= معجم المصطلحات: مدخل إلى المدارس والنظريّات المعاصرة]، ص 399.

[2]- فريبا علاسوند، زنان وحقوق برابر: نقد وبررسى كنوانسيون رفع تبعيض عليه زنان وسند [= النساء والحقوق المتساوية]، ص 217 ـ 218.

[3]- محمّد رضا زيبائي نژاد ومحمّد تقي سبحاني؛ **در آمدى بر نظام شخصيت زن در اسلام: بررسى مقايسه اى ديداه اسلام وغرب** [= مدخل إلى منظومة شخصيّة المرأة في الإسلام]؛ ص 88.
إنّ الإفراط والتفريط في هذين المجالين >الحقوق والأخلاق< يُحطّم النظام المثالي للمجتمع. ويرى الشهيد المُطهّري بأنّ محوريّةَ الحقوق هي من خصائص المجتمع والثقافة الغربيّة، أمّا الإفراط في محوريّة الأخلاق المتقارن مع التفريط في مراعاة الحقوق فهي من خصائص المجتمعات الشرقيّة، وكلاهما يستتبع عيوبًا معيّنةً. (راجع: مرتضى المطهّري؛ **نظام حقوق زن در اسلام** [= نظام حقوق المرأة في الإسلام]؛ ص 124 ـ 125).

عواقب وخيمة وسلبيّة في نظام العائلة، فالتركيز على المساواة الحقوقيّة في الزواج كان سببًا في أن يفترض الناس بأنَّ العلاقة الزوجيّة عبارةٌ عن عقدٍ كسائر العقود التي تبتني على الحقوق المتساويّة للطرفين، وهذا الأمر، يُؤثّر على العلاقات الحميمة بين المرأة والزوج بطبيعة الحال؛ لأنَّه وكأيّ عقدٍ يسعى طرفا العقد إلى حفظ حقوقه، فعندما يُطالب كلًا من المرأة والرجل بحقوقهما ومصالحهما الفرديّة، سوف تتضرّر العلاقات الزوجيّة والأسرة والأبناء تبعًا لذلك؛ لأنّ علاقة الزواج وحياة الأسرة، تحتاج إلى ما يُحصّنها أكثر من الحقوق الفرديّة؛ وكما صرّحت «**دانييل كرتندن**»:

«لم يكن تشكيل الأسرة من أجل اكتساب حقوقٍ أكثر، بل من أجل تخلّي المرأة والرجل عن هذه الحقوق»[1].

وبغضّ النظر عن الأضرارا التي جلبتها محوريّة الحقّ النسائيّة على نظام الأسرة، جعلت بعض الحقوق التي تمّت المطالبة بها في المواجهات النسائيّة الحياة الأسريّة أمام تحدٍّ (ومن هذه المطالب: حقّ المساواة في الأدوار والمسؤوليّات بين المرأة والرجل في إطار الأسرة، وحقّ حريّة النساء جنسيّاً)؛ حيث إنّ المطالبة بحقّ المساواة في أدوار المرأة والرجل ومسؤولياتهما في إطار الأسرة في الوقت الذي توجد فيه اختلافاتٌ حقيقيّةٌ بين الجنسين[2]، وفي الوقت الذي يميلي فيه كلّ جنسٍ إلى مجموعةٍ من الأدوار والمسؤوليّات بناءً لطبيعته، أدّى إلى نشوء مشاكل جديدة للأسرة وحتّى للنساء.

وتشير الدراسات إلى ما يلي: إنّ احتمال الطلاق أعلى في الأُسر التي يتولّى فيها الرجال مهمّة أداء الأعمال المنزليّة مقارنةً بالأسر التي لا تمتلك هذه الرؤية ويحكم عليها الموقف التقليدي نوعًا ما، واحتمال وقوع الطلاق منخفض جدًا في الأسر التي يُؤمّن فيها الرجال أكثر من خمسين بالمئة من دخل الأسرة، مقارنةً بالأُسر التي يفقد فيها الرجال مثل هذا الدخل، وعندما يتمّ تأمين القسم الأكبر من دخل الأسرة بواسطة المرأة، فإنَّ احتمال سوء استغلال الزوج لها يكون أعلى أيضًا.[3]

---

[1]- إليزابيث فوكس؛ **زنان وآينده خانواده: آزادى رفتار جنسى وتأثير آن بر خانواده** [= النساء ومستقبل العائلة: حريّة السلوك الجنسي وتأثيره على العائلة]، ترجمه إلى الفارسيّة: أصغر افتخاري ومحمّد تراهي، كتاب زنان [= كتاب النساء]، ص 241.

[2]- نرجس رودكر، **فيمينزم – مفهومها، أصولها النظرية وتياراتها الاجتماعية**، فصل نقد النسويّة، مبحث نقد المساواة، تعريب هبة ضافر، بيروت، العتبة العباسية المقدسة، المركز الإسلامي للدراسات الاستراتيجية، 2019.

[3]- إليزابيث فوكس؛ **زنان وآينده خانواده: آزادى رفتار جنسى وتأثير آن بر خانواده** [= النساء ومستقبل العائلة: حريّة السلوك الجنسي وتأثيره على العائلة]، ترجمه إلى الفارسيّة: أصغر افتخاري ومحمّد تراهي، كتاب زنان [= كتاب النساء]، ص 240.

إنَّ مساواة المرأة والرجل في تأمين مصاريف الحياة، ووجود حصّةٍ اقتصاديّةٍ على عاتق النساء في ميزانيّة الأسرة، زادت من قوّة مساومة النساء في الأسرة بشكلٍ ملحوظٍ، ممّا أدّى إلى عدم ميل النساء للقبول بالأدوار المتناسبة مع جنسهنّ، وإلى أن تتوقّعن من الرجال المساهمة أيضًا في مسؤوليّات إدارة المنزل وتربية الأبناء[1]؛ وعليه فإنَّ زيادة القوّة الاقتصاديّة عند النساء بالإضافة إلى عدم رضاهنّ عن توزيع المهام والمسؤوليّات في الأسرة، مهّد الأرضيّة للاختلافات الأُسريّة.

ومن ناحيةٍ أخرى، أدّت الحقوق والمسؤوليّات المتساويّة إلى وُقوع ضغط مضاعفٍ على النساء، فالنظرة واقعيّة إلى ما يُضاف إلى مسؤوليّات المرأة تحت مسمّى الحقوق المتساوية، تشير إلى أنَّ الكثير من الحقوق التي حقّقتها النسويّة للنساء، قبل أنَّ تكون ميزاتٍ للنساء، صعّبت عليهن تكليفهنّ ووظيفتهنّ ومسؤوليتهنّ[2]، فضرورة مشاركة المرأة بشكلٍ متساوٍ في تأمين المصاريف المنزليّة، وحقّ النساء في حضانة الأبناء بعد الطلاق، وعدم اعتبار قوانين حماية العمل للمرأة العاملة من قبيل إعفاء النساء من العمل الإضافي القسري ومنحها إجازاتٍ إضافيّةٍ و ...، وضرورة التحاق النساء بالخدمة الإجباريّة وبالجيش، واعتبار أيّ نوعٍ من الحمايّةمن قبل الدول أو الرجال للنساء إهانةً لهنّ، وأمثال ذلك...، هي حقوقٌ منحتها النسويّة بيدٍ مفتوحةٍ وبسخاءٍ للنساء.

وفي نفس الوقت التي أضافت النسويّة على المرأة مثل هذه المسؤوليّات الجديدة، لم تستطع تحرير المرأة من المسؤوليّات التقليديّة، فالدراسات والإحصائيّات تشير إلى ما يلي: على الرغم من إقرار قوانينٍ حول ضرورة المشاركة بشكلٍ متساوٍ بين المرأة والرجل في شؤون المنزل ورعاية الأبناء، مع ذلك بقي ثقل هذه الوظائف على عاتق النساء بنحوٍ أكبر[3]؛ ومن ناحيةٍ أخرى، ربّما تستطيع النساء الاضطلاع بالمهام التي تسمى في الاصطلاح ذكوريّةً (الأعمال التي تعتبر من قبل المجتمع رجوليّةً)؛ ولكن بسبب دور المرأة الخاصّ في الإنجاب وإرضاع

[1]- مانويل كاستليس، **عصر اطلاعات: اقتصاد، جامعه وفرهنگ** [= عصر المعلومات: الاقتصاد والمجتمع والثقافة]، ترجمه إلى الفارسيّة: حسن چاوشيان، ج 2، ص 215.

[2]- فريبا علاسوند، زنان وحقوق برابر: نقد وبررسى كنوانسيون رفع تبعيض عليه زنان وسند پكن [= النساء والحقوق المتساوية]، ص 41 ـ 42.

[3]- أنطوني غيدنز؛ جامعه شناسى [= المجتمع]؛ ترجمه إلى الفارسيّة: منوچهر صبوري؛ ص 425 ـ 426.

المولود وكذلك دورها الذي لا عوض عنه في تلطيف الجوّ العاطفي للأسرة، بقيت أكثر الأدوار والمسؤوليّات التقليدية النسائيّة على عاتق النساء بحكم الطبيعة وقانونها؛ وفي النتيجة، بموجب العديد من المسؤوليّات التي منحتها النسويّة إلى النساء باعتبارها حقوقًا، أصبحت النساء مجبوراتٍ على أداء العديد من المهام والمسؤوليّات التي كانت قبل هذا على عاتق الرجال إضافةً إلى مهامها التقليديّة وتسمّى هذه الحقيقة في المجتمعات الحديثة «الضغط المضاعف»[1] على النساء، وبذلك قامت الحقوق النسويّة بالخفض من مسؤوليّات الرجال[2]، وأصبحت سببًا لأن «تشقى النساء وتجدّ في الحياة بمقدار مشقّة النملة وسعيها»[3].

ومن ناحيةٍ أخرى، أدّى الضغط المُضاعف على النساء إلى أن تقع المرأة في صراعٍ بين أدوار المجال الخاصّ (الأمومة والزواج) وأدوار المجال العامّ (العمل)، فمالت أكثر إلى الأدوار الاجتماعيّة التي جلبت معها قوّةً وثروةً أكبر لها، ومالت بنحوٍ أقلّ للقبول بالأدوار النسائيّة، وبالطبع يتبع هذه القضايا نتائج مثل: ارتفاع سنّ الزواج وتأخير الإنجاب.

إنّ حقّ الحريّة الجنسيّة لدى النساء، هو أحد الحقوق الشخصيّة الأخرى التي التي وُضعت في قائمة مطالب النسويّة بشكلٍ واسعٍ منذ الموجة النسويّة الثانية وما بعدها[4]، وبذلك كانت النسويّات تطالبنّ بحريّة النساء في اختيار السلوكيات الجنسيّة التي ترغب بها (بما يشمل العلاقات خارج الأسرة أو المثليّة الجنسيّة وأمثال ذلك) وبإزالة العوامل التي تُؤدّي إلى الحدّ من هذه الحريّة، وتعتبر بعض النسويّات بأنَّ الحريّة الجنسيّة هو أسلوب الاتّجاه الراديكالي لمحاربة ثقافة النظام الأبوي التي تتجلّى بصورة السيطرة على أجسادهنّ وتعتبر المثليّة قسمًا منها.[5]

---

[1]- سيلفيا آن هيولت؛ **معيشت محقر، فمينيسم در أمريكا تا سال *2003*** [= المعيشة الحقيرة، النسويّة في أمريكا إلى سنة 2003]؛ ترجمه إلى الفارسيّة: معصومة محمدي وفرزانة دوستي، ص 160 ـ 161.

[2]- المصدر نفسه، ص 187 ـ 188.

[3]- اسمه وينه سيسون؛ بازگشت خداى بانو؛ ترجمه إلى الفارسية: سوند نوروزى زاده؛ ناقد، ش 1، ص 191.

[4]- إليزابيث فوكس؛ **زنان وآينده خانواده: آزادى رفتار جنسى وتأثير آن بر خانواده** [= النساء ومستقبل العائلة: حريّة السلوك الجنسي وتأثيره على العائلة]، ترجمه إلى الفارسيّة: أصغر افتخاري ومحمّد تراهي، كتاب زنان [= كتاب النساء]، ص 233.

[5]- مانويل كاستليس، **عصر اطلاعات: اقتصاد، جامعه وفرهنگ** [= عصر المعلومات: الاقتصاد والمجتمع والثقافة]، ترجمه إلى الفارسيّة: حسن چاوشيان، ج 2، ص 253.

وكانت ثورة الحرية الجنسيّة التي تمّ دعمها بواسطة المثليّيات غير النسويّات إضافةً إلى النساء من النسويّات، واحدةً من الثورات التي بدأت عام 1960 م إلى جانب ثورة المثليّين، وتشترك جميع هذه المجموعات بوضع النظام التقليدي للأسرة أمام تحدٍّ وبأنّهم يُطالبون باعتراف الحكومات رسميّاً بحريّتهم الجنسيّة، وأن تضع الدولةُ الأسرَ المثليّة كالأسر التقليديّة غير المثليّة تحت غطاء حقوق المواطنة.[1]

وقد اعتبرت النسويّات بأنّ أكبر مانعٍ من الحريّة الجنسيّة لدى النساء هو الحمل وقرّرن بأنّ السماح بالإجهاض قانونيّاً هو طريق التخلص من هذا المانع، وبزعم النسويّات فإنَّ الحقّ بأن لا يكون للمرأة ولدٌ، يُحرّر المرأة من إطار العلاقة الجنسيّة السابقة ويترك المرأة حرّةً كالرجل؛ ولهذا السبب تعتبر النسويّات بأن تشريع حقّ الإجهاض الصادر سنة 1973 م خاتمةٌ لسلطة الرجال التي امتدّت لعدّة قرونٍ من الزمن.[2]

نتائج حق الإجهاض

لقد تمّ الدفاع على النطاق السياسي عن حقّ المرأة في الإجهاض على أنَّه حقّ شخصيٌّ، وفي سنة 1992 م تمّ الإقرار بهذا الحقّ لها في أمريكا:

«لا يحقّ للزوج أن يُطالب زوجته بإطلاعه على الأمر قبل أن تقوم بالإجهاض، ولا يقتصر الأمر على كون المرأة غير مكلّفةٍ بالحصول على إذن الزوج من أجل الإجهاض وحسب، بل لا يقع على عاتقها تكليفٌ بإطلاعه على قيامها بذلك»[3].

يعتبر المنتقدون بأنّ إقرار القانون المذكور أعلاه ظلمٌ للزوج والأبناء وبالتالي للأسرة؛ لأنّ معنى هذا العمل هو حرمان الزوج من نصيبه في الأسرة وحرمان الأسرة من الوصول إلى مكانتها باعتبارها وحدةً متكاملةً عمليّاً؛ وكذلك قالوا:

---

[1]- كيت نش؛ **جامعه شناسى سياسى معاصر**؛ ترجمه إلى الفارسية: عليرضا خدادوست؛ ص 206 _ 207.

[2]- إليزابيث فوكس؛ **زنان وآينده خانواده: آزادى رفتار جنسى وتأثير آن بر خانواده** [= النساء ومستقبل العائلة: حريّة السلوك الجنسي وتأثيره على العائلة]، ترجمه إلى الفارسيّة: أصغر افتخاري ومحمّد تراهي، كتاب زنان [= كتاب النساء]، ص 233.

[3]- المصدر نفسه، ص 234 ـ 235.

«بزوال حصّة الزوج من الأبناء، لم يضيعوا حقّاً بسيطًا فقط، وبمعنى آخر: ضيّعوا كافّة الحقوق، وبعبارة أخرى: أنكرو الجوهر الأساسي لكافّة حقوق الزوج ضمن الأسرة»[1]

ومن ناحيةٍ أخرى الدفاع عن حقّ الإجهاض باعتباره حقّاً فرديّاً للمرأة، جعل الأطفال من الناحية العمليّة ممتلكاتٍ شخصيّةٍ للمرأة وضعّف المسؤوليّة الأُسريّة والاجتماعيّة تجاه الأطفال، ولهذا السبب أصبحا متساويان تمامًا في النظرة النفعيّة السائدة في مجالي الاقتصاد والتجارة.[2]

وأمّا من الناحية الاجتماعيّة، فقد تمّ التعبير عن حقّ الإجهاض بعنوانه حقّاً للتمتع بالحريّة في الحياة الخاصّة، وهذا النوع من الأدلّة، يُقلّص الحياة المشتركة إلى حياةٍ خاصّةٍ فرديّةٍ لا إلى حياةٍ خاصّةٍ بالزوج والزوجة أو بالأسرة، وتُؤدّي إلى تفكيك الأسرة كنسيجٍ متماسكٍ إلى مجموعةٍ ذات أعضاء ولكن غير منظّمةٍ.[3]

نتائج العلاقات الحرّة خارج إطار الأسرة

لقد أدّت الحريّة الجنسيّة للنساء، وتجويز العلاقات الجنسيّة للنساء خارج إطار الأسرة واعتبارها شرعيّةً، أضرارًا على الأسرة وخاصّة على نفس النساء، حيث تشير دراسات علم الاجتماع إلى ما يلي:

1. إنّ احتمال الزواج بالنسبة الثنائي الذين كان بينهما حياةٌ مشتركةٌ أقلّ من غيرهما، كما أنَّ نسبة طلاقهما أعلى.

2. تُؤدّي الحريّة الجنسيّة والإباحيّة عند النساء إلى تقليل قيمتهنّ في نظر الرجال، وتُقلّل رغبة الرجال فيهنّ.

---

[1]- إليزابيث فوكس؛ **زنان وآينده خانواده: آزادى رفتار جنسى وتأثير آن بر خانواده** [= النساء ومستقبل العائلة: حريّة السلوك الجنسي وتأثيره على العائلة]، ترجمه إلى الفارسيّة: أصغر افتخاري ومحمّد تراهي، كتاب زنان [= كتاب النساء]، ص 235.

[2]- المصدر نفسه، ص 236.

[3]- المصدر نفسه، ص 234.

3. في نفس الوقت الذي تشوّه فيه الحريّة الجنسيّة سمعة الشابّات، تؤدّي كذلك إلى التخيّلات الجنسيّة والاعتداء عليهنّ من قبل الرجال، وإلى تركهم للأعراف والآداب وقواعد السلوك الجنسي عند التعامل مع النساء.

4. تؤدّي الحريّة الجنسيّة لدى النساء إلى تزايد العائلات أحاديّة الوالد (الأم مع الابن)؛ لأنّ الوصول الأكبر إلى أساليب منع الحمل أو الإجهاض يمنع الخوف من الحمل بدون زواج، باعتباره عاملًا يمنع من العلاقات الجنسيّة الحرّة؛ وفي النتيجة كان الخوف من الأطفال غير المرغوبين من علاقةٍ حرّةٍ، يُؤدّي إلى زواجٍ إلزاميٍّ، أمّا اليوم فخلافًا للسابق إمّا يُؤدّي إلى الإجهاض أو إلى ولادة مولودٍ تكون الأمّ هي المسؤولة عنه لوحدها.

5. أدّت الحريّة الجنسيّة لدى النساء، إلى انخفاض معدّل الزواج؛ لأنّ الوصول السهل من قبل الرجال إلى النساء اللواتي لا يُمانعن بالعلاقات الجنسيّة قبل الزواج، يُزيل الدافع لدى الرجال للقبول بطلب النساء اللواتي يُطالبن بالزواج في إزاء إقامة علاقةٍ جنسيّةٍ؛ والأمر الآخر هو أنَّ الشباب الذين يتمكّنون من التمتّع بالعلاقات الجنسيّة بدون مسؤوليّات الزواج، يُؤخّرون الزواج أو يصرفون النظر عنه تمامًا.

6. إنّ انخفاض معدّل الزواج، ينتهي أيضًا بالإضرار بالأطفال والنساء من ناحيةٍ أخرى؛ لأنَّه سبب في تزياد الجريمة والجناية وتأسيس عصاباتٍ من الرجال الأشرار والعزّاب، والضرر الأكبر يلحق بالنساء والأطفال.[1]

كلمة الختام

لقد ركدت في عصرنا الحاضر حركة النسويّة في الغرب وتوقّفت عن التحرّك والتأثير فهي تمرّ في عصرٍ من الأفول والسكون، ولكن ما زالت النسويّة تُطرح في البلاد الناشئة باعتبارها همّاً اجتماعيّاً وتيّارًا ذا تأثيرٍ، وفي بلادنا تخطو النسويّة وداعميها الخطوة الأولى، وقد تُرجم كمٌّ كبيرٌ من الكتب حول النسويّة ونظريّاتها، ممّا يُشير إلى أنَّ كلًا من الحركة النسويّة والنظريّة النسويّة قد لفتت نظر النخبة ونظر باحثي المجتمع الإيراني نحوها.

[1]- إليزابيث فوكس؛ **زنان وآينده خانواده: آزادى رفتار جنسى وتأثير آن بر خانواده** [= النساء ومستقبل العائلة: حريّة السلوك الجنسي وتأثيره على العائلة]، ترجمه إلى الفارسيّة: أصغر افتخاري ومحمّد تراهي، كتاب زنان [= كتاب النساء]، ص 236 ـ 238.

وبما أنّ الفئة المستهدفة في الحركة النسائيّة بشكلٍ رئيسيٍّ هنّ الفتيات والشابات، لذا يبدو أنَّ البيان الصحيح لنظريّات النسويّة ولأسسها وأهدافها يُؤثّر أكثر من أيّ أسلوبٍ آخر في محاربة الحركة النسويّة، ويُنجز قسمًا كبيرًا من هذه التوعية من خلال بيان نتائج حركة النسويّة في الغرب، وقد تمّ تدوين هذا البحث الحالي مع الالتفات إلى الضرورات الآنفة الذكر.

ولكن الأمر المهمّ في هذه الأثناء، هو الالتفات إلى نقطتين مهمتين: الأولى: أنّه رغم أنّه من الممكن الموافقة على أن حركة النسويّة دخلت في سنين أفولها وركودها، إلّا أنَّ هذا لا يعني انتهاء النسويّة أو قلّة تأثير هذه الحركة وتعاليمها، فقد تمّ إضفاء طابع مؤسساتي على العديد من الأهداف والشعارات والبرامج التي للحركة النسويّة في الوثائق الدوليّة ومنها «اتفاقيّة القضاء على جميع أشكال التمييز ضدّ المرأة»، والعديد من برامج التنمية التي تُنفّذها الأمم المتّحدة والمنظّمات التابعة لها في البلدان النامية تتماشى مع البرامج والآراء النسويّة، وهذا هو التحدّي الذي يُواجه المدارس والتيّارات المنتقدة للنسويّة.

والثاني: أنَّ مواجهة الحركة النسويّة ونقدها، لا ينبغي أن تجعلنا نغفل عن آثار المباني والتعاليم الحداثويّة، فإنّ فكر ونمط الحياة الغربيّة يُؤثّر في الخارج على المجتمعات في القضايا الموضوعيّة كمسألة المرأة والأسرة بنحوٍ أكبر من باقي التيّارات والمدارس الصغيرة.

إذ يُمكن لمجموعةٍ أن تنتقد التعاليم النسويّة على المستوى البرهاني والفكري، أمّا في مقام العمل والخطط والبرامج، فهي تُمهّد لقبول الغايات والأهداف النسويّة من خلال قبول برامج التنمية ومتطلّبات الحداثة.

فالإهتمام بأضرار وآثار الحركة النسويّة من جهةٍ، وتجنب تعظيم تأثير هذه الحركة من جهةٍ أخرى ـ والتي هي بنفسها تجذّرٌ في الغفلة عن آثار الحداثة ـ يُمكن أن تقلّل من عواقب الأفكار والمدارس المستوردة وأضرارها.

المصادر والمراجع:

1. القرآن الكريم.

2. آربلاستر، آنتونى، **ليبراليسم غرب، ظهور وسقوط**؛ ترجمه إلى الفارسيّة: عباس مخبر؛ چ 3، طهران، مركز، 1377.

3. آن هيوليت، سيلبويا؛ «**معيشت محقر**»، **فمينيسم در أمريكا** تا سال 2003؛ ترجمه إلى الفارسيّة: معصومه محمدى وفرزانه دوستى؛ طهران، معارف، 1378.

4. اچ بورك، رابرت؛ **در سراشيبى به سوى گومورا: ليبراليسم مدرن وافول أمريكا**؛ ترجمه إلى الفارسيّة: الهه هاشمى حائرى؛ طهران، حكمت، 1378.

5. برس، اوليو استالى وآلن بلوك؛ **فرهنگ انديشه نو**؛ ترجمه إلى الفارسيّة: احمد بيرشك وآخرون؛ چ 3، طهران، مازيار، 1387.

6. برونوفسكى. ج وبروس مازليش؛ **سنت روشنفكرى در غرب از لئوناردو تا هگل**؛ ترجمه إلى الفارسيّة ليلا سازگار؛ طهران، آگاه، 1379.

7. بستان (نجفي)، حسين؛ **نابرابرى وستم جنسى از ديدگاه اسلام وفمينيسم**؛ قم پژوهشكده حوزه ودانشگاه،1382.

8. بشيريه، حسين؛ **نظريه هاى فرهنگ در قرن بيستم**؛ مؤسسه فرهنگى آينده پويان، چ اول، 1379.

9. بيسلى، كريس؛ **چيستى فيمينيسم: در آمدى برنظريه فمينيستى**؛ ترجمه إلى الفارسيّة: محمد رضا زمردي؛ طهران وروشنگران ومطالعات زنان، 1385.

10. بوردو، ژورژ؛ **ليبراليسم**؛ ترجمه إلى الفارسيّة: عبد الوهاب احمدى؛ طهران، نشر نى، 1378.

11. بومر، فرانكلين لوفان؛ **جريان هايى بزرگ در تاريخ انديشه غرب**: گزيده آثار بزرگ در تاريخ انديشه اروپاى غربى از سده هاى ميانه تا امروز؛ ترجمه إلى الفارسيّة: حسين بشيريه؛ طهران، مركز بازشناسى اسلام وإيران، 1380.

12. بيرو، آلن؛ **فرهنگ علوم اجتماعى**؛ ترجمه إلى الفارسيّة: باقر ساروخانى؛ طهران، كيهان، 1366.

13. بيات، عبد الرسول؛ **فرهنگ واژه ها: در آمدی برمكاتب واندیشه های معاصر**، چ 2، قم، مؤسسه اندیشه وفرهنگ دینی، 1381.

14. پرنر، الیزابت؛ «**اخلاق زنانه نگر**»؛ ترجمه إلى الفارسيّة: سوگند نوروزی زاده؛ ماهنامهٔ تخصصی ناقد، ش 2، 1383.

15. جعفری، محمد تقی؛ **ترجمه وتفسير نهج البلاغه**؛ ج 11، طهران، فرهنگ اسلامی، 1361.

16. جوادی آملی، عبد الله؛ **شناخت شناسی در قرآن**؛ ویراستهء حمید پارسانیا، قم، مرکز مدیریت حوزه علمیه قم، 1370.

17. حقیقی، شاهرخ؛ گذر از مدرنیته؟ نیچه، فوکو، لیوتار، دریدا، طهران، آگاه، 1381.

18. دوبوار، سیمون؛ **جنس دوم؛** ترجمه إلى الفارسيّة: قاسم صنعوی؛ چ 2، طهران، طوس، 1380.

19. دورانت، ویل؛ **تاريخ تمدن**؛ ترجمه إلى الفارسيّة فریدون بدره ای؛ چ 5، طهران، علمی وفرهنگی، 1376.

20. دیوس توني؛ **اومانيسم**؛ ترجمه إلى الفارسيّة: عباس مخبر؛ إيران، 1383.

21. دیویدسن، نیکلاس؛ «**نقایص نظریه فمینیسم**»، نگاهی به فمینیسم؛ قم، معاونت أمور اساتید دروس معارف اسلامی، 1377.

22. رندال، هرمن؛ **سیر تکامل عقل نوین**؛ ترجمه إلى الفارسيّة: أبو القاسم پاینده؛ طهران، علمی وفرهنگی، 1376.

23. رودكر نرجس، **فيمينزم - مفهومها، أصولها النظرية وتياراتها الاجتماعية**، تعريب هبة ضافر، بيروت، العتبة العباسية المقدسة، المركز الإسلامي للدراسات الاستراتيجية، 2019.

24. زیبایی نژاد، محمد رضا؛ «ملاحظات»، **فمینیسم ودانش های فمینیستی**؛ قم، دفتر مطالعات وتحقيقات زنان، 1382.

25. زیبایی نژاد، محمد رضا ومحمد تقی سبحانی؛ **در آمدی بر نظام شخصیت زن در اسلام**: بررسی مقایسه ای دیدگاه اسلام وغرب؛ قم، دار النور، 1381.

26. سروش، عبد الکریم؛ **سنت وسکولاریسم**؛ طهران، صراط، 1384.

27. سيسون، اسمه وينه؛ **بازگشت خداى بانو**؛ ترجمه إلى الفارسيّة: سوگند نوروزى زاده؛ ماهنامه تخصصى ناقد؛ ش اول، اسفند 1382.

28. سيدل، روث؛ به سوى جامعه اى نوع دوست تر: نگاهى به فمينيسم؛ مؤسسه فرهنگى طه، 1377.

29. شاهنده، نوشين؛ **زن در تفكر نيچه**؛ طهران، قصيده سرا، 1382.

30. شفيعى سروستانى، إبراهيم؛ **جريان شناسى دفاع از حقوق زنان در إيران**، قم، مؤسسه فرهنگى طه، 1379.

31. شليت، وندى؛ **بازگشت به حيا، فمينيسم در أمريكا** تا سال 2003؛ ترجمه إلى الفارسيّة: سمانه مدنى؛ طهران، معارف، 1383.

32. علاسوند، فريبا؛ **زنان وحقوق برابر:** نقد وبررسى كنوانسيون رفع تبعيض عليه زنان وسند پكن؛ طهران، شوراى فرهنگى اجتماعى زنان، 1382.

33. فاكس، اليزابت؛ زنان وآيندهء خانواده: آزادّى رفتار جنسى وتأثير آن بر خانواده؛ ترجمه إلى الفارسيّة: اصغر افتخارى ومحمد تراهى؛ كتاب زنان، ش 17، 1381.

34. فاليز، اليزابت؛ **نقدى بر جنس دوم**؛ ترجمه إلى الفارسيّة: ماهرخ دبيرى؛ مجله زنان، ش 1، 1370.

35. فيشر، هلن؛ **جنس اول: توانايى هاى زنان براى دگرگونى جهان**؛ ترجمه إلى الفارسيّة: نغمه صفاريان پور؛ طهران، زرياب، 1381.

36. كاپلستون، فريدريک؛ **تاريخ فلسفه: از دكارت تا لايب نيتس**؛ ترجمه إلى الفارسيّة: غلام رضا اعوانى؛ ج 4، طهران، علمى فرهنگى، 1380.

37. كاتوزيانو ناصر؛ **فلسفه حقوق**؛ ج 1، طهران، انتشار، 1377.

38. كاستليس، مانوئل؛ **عصر اطلاعات: اقتصاد، جامعه وفرهنگ**؛ ترجمه إلى الفارسيّة: حسن چاوشيان، احد على قليان وافشين خاكباز؛ ج 2، طهران، طرح نو، 1380.

39. گرنت، تونى؛ **زن بودن**؛ ترجمه إلى الفارسيّة: فروزان گنجى زاده؛ طهران، ورجاوند، 1381.

40. گيدنز، آنتونى؛ **جامعه شناسى**؛ ترجمه إلى الفارسيّة: منوچهر صبورى؛ چ 3، طهران، نى، 1376.

41. گنجی، حوزه؛ **روان شناسی تفاوت های فردی**؛ چ، طهران، بعثت، 1375.

42. لاک، جان؛ **تحقیق در فهم بشر**؛ ترجمه إلى الفارسيّة: شفق رضازاده؛ طهران، دهخدا، 1349.

43. ماتيوز، اريک؛ **فلسفهء فرانسه در قرن بيستم**؛ ترجمه إلى الفارسيّة: محسن حكيمی؛ طهران، ققنوس، 1378.

44. مشيرزاده، حميرا؛ **از جنبش تا نظريهء اجتماعی: تاريخ دو قرن فمينيسم**؛ طهران، نشر وپژوهش شيرازه، 1381.

45. مطهری، مرتضی؛ نظام حقوق زن در اسلام؛ چ 27، طهران، صدرا، 1378.

46. ميل، جان استوارت؛ **انقياد زنان**؛ ترجمه إلى الفارسيّة: علاء الدين طباطبايی؛ طهران، هرمس، 1379.

47. نرسيسيانس، اميليا؛ **مردم شناسی جنسيت**؛ ويراستهء بهمن نوروززاده چگينی، طهران، أفكار ومعاونت پژوهش سازمان ميراث فرهنگی كشور، 1383.

48. نصر، سيد حسين؛ **نياز به علم مقدس**؛ ترجمه إلى الفارسيّة: حسن مياندارى؛ قم، مؤسسه فرهنگی طه، 1379.

49. هام، مگی وسارا گمبل؛ **فرهنگ نظريه های فمينيستی**؛ ترجمه إلى الفارسيّة: فيروزه مهاجر، فرخ قره داغی ونوشين احمدی خراسانی؛ طهران، توسعه، 1382.

50. هايد، ژانت؛ **روان شناسی زنان**؛ ترجمه إلى الفارسيّة: بهزاد رحمتی؛ طهران، فرشيوه، 1377.

51. همپتن، جين؛ **فلسفه سياسی**؛ ترجمه إلى الفارسيّة: خشايار ديهيمی؛ طهران، طرح نو، 1380.

الحركة النسويّة وتحدّيات الأمومة[1]

سهيلة صادقي فسائي[2]

مقدِّمة

كان البحث بشأن الموضوعات التي تترك تأثيرًا على النساء وأدوارهنّ في المجتمع خاضعًا لفترات طويلة من الزمن لسيطرة المتطرّفين التقليديّين والراديكاليّين. وفي هذه الأبحاث عمد بعض النسويّين الراديكاليّين إلى ربط «اضطهاد النساء» بمسألة الأمومة، مدّعيًا أنّ من بين أكثر الموانع والعقبات شيوعًا في طريق النساء هي الحالة البيولوجيّة المتمثّلة بالحمل والولادة والأمومة. وكان المتطرّفون التقليديّون في الغالب يحصرون النساء ـ من خلال تأكيدهم على الطرق غير الواقعيّة ـ بأداء الأدوار التقليديّة الأعمّ من إدارة المنزل وحضانة الأطفال. لقد عمد كلٌّ من النسويّين المتطرّفين والتقليديّين إلى ظلم المرأة المعاصرة، لأنّهم؛ من خلال حشرهم المرأة في دوائر أيديولوجيّة محدودة وضيّقة، أثبتوا أنّهم في غاية الجهل في المسائل المتعلّقة بالمرأة، وأنّهم بعيدون كلّ البعد عنها. وقد

---

[1]- المصدر: صادقي فسائي، سهيلة، «**چالش فمينيسم با مادري**» (تحدّيات النسويّة مع الأمومة)، مجلة علمي پژوهشي مطالعات راهبردي زنان (مجلة التحقيقات العلمية والدراسات النسويّة الاستراتيجية)، العدد: 28، ص 19 ـ 43، طهران، صيف عام 1384 هـ ش.

ترجمة: حسن علي مطر

[2]- دكتوراه في علم الاجتماع وعضو في الهيئة العلمية في كلية العلوم الاجتماعيّة في جامعة طهران. من مؤلّفاتها: كتاب (گفتمان ها وخانواده ايراني: جامعه شناسي الگوهاي خانواده پس از مناقشه هاي مدرنيته در ايران. وأما المقالات فهي: «احساس نا امني در تجربه زنانه از زندگي» زن در توسعه وسياست، ضرورت نظريه پردازي در حوزه مسائل زنان از تحقيق تا نظريه، استراتژي هاي توانمند سازي زنان در مقابله با آزارهاي جنسي در محيط كار، فرهنگ خشونت خانگي عليه زنان با تأكيد بر نقش پليس در كاهش آن.

تناولت هذه المقالة موضوعات من قبيل التحدّيات والمحدوديّات المرتبطة بحقل الأمومة بالدراسة والنقد، وقد عمدت كاتبة المقال إلى التأكيد في هذه المقالة على أنّ مسألة الأمومة ليست مجرّد ظاهرة بيولوجيّة، بل هي بالإضافة إلى ذلك ظاهرة اجتماعيّة، وقد سعت من خلال ذلك إلى تفسير وشرح تحليلاتها الاجتماعيّة في إطار رسم السياسات، لتصل إلى نتيجة مفادها: كيف يمكن لواضعي السياسات الاجتماعيّة أن يعملوا على تحسين ظروف الأمّهات بالالتفات إلى تجاربهنّ الخاصّة في الحياة.

مصطلح «الأمومة»

يتمّ إطلاق مصطلح «الأمومة» عادة على مفهوم الاهتمام بالأطفال ورعايتهم، وإشباع غريزة الأمومة على المستوى العاطفيّ والنفسيّ، والشعور بالمسؤوليّة تجاه الأولاد، وكذلك إقامة الروابط والعلاقات التي تلبّي حاجاتهم[1]. كما يطلق مفهوم «الأمّ» على نوع من الكينونة الإنسانيّة واللوازم البيولوجيّة والنسويّة. وفي الرؤية البيولوجيّة المتعيّنة يتمّ النظر إلى الأمومة بوصفها مصيرًا طبيعيًّا وبيولوجيًّا للمرأة، وفي هذا الاتجاه يعتبر السلوك الأموميّ آليّة غريزيّة من قبل الأم، وهو أمر ضارب بجذوره في عمق الطبيعة والبيولوجيّا الإنسانيّة[2]. وأمّا في الاتجاهات المعاصرة فيما يتعلّق بالجنسيّة، فإنّ الأمّ تمثّل تجليًّا وظهورًا خاصًّا من العلاقات القابلة للتغيير في الفضاء التاريخيّ والاجتماعيّ والاقتصاديّ، بل وحتى العرقيّ أيضًا[3]. من ذلك ـ على سبيل المثال ـ أنّ الأمّ البيولوجيّة في الأسر الأفرو ـ أمريكيّة تسهم في لعب دورها الأموميّ مع سائر نساء أسرتها، وأنّ للأمّ بُعدًا أسريًّا واجتماعيًّا، ولا يكون الأطفال منتمين إلى آبائهم البيولوجيّين فقط، وإنّما هم ينتمون كذلك إلى طائفتهم وعرقهم. وعلى هذا الأساس فإنّ الأمومة تمثّل تجربة بنيويّة وحقيقة حيّة. لقد طرأ تغيّر في الغرب على ظهور الأم / الأمومة ما بين 1960 ـ 1970م، واقترن ذلك بمسائل متنوّعة من قبيل: عمل النساء، والدراسة في الصغر، والبنى الاجتماعيّة والاقتصاديّة والعرقيّة وما إلى ذلك. بل حتى المتغيّرات التاريخيّة / الثقافيّة

[1]- Adams، Parveen. 1990. ***Mothering In The Woman In Question***: See: Adams and Cowie. Cambridge، MIT Press.

[2]- Chodorow، Nancy 1978. ***The Reproduction Of Mothering***. Berkeley، University Of Californis Press.

[3]- Glenn، E. 1994. ***Social Constructions of Mothering، A Thematic Overview***. In E. Glenn، G. Chang & L. Forcey (eds) ***Mothering، Ideology، Experience and Agency***. London، Routledge.

التي حدثت ما بين عامي 1960 ـ 1990 م في بنية الأب / الأبوّة، كانت مهمّة في فهم مسألة الأمومة وتحليلها أيضًا[1]. وفي دراسة وبحث موضوع الأمومة يحظى التعريف ببعض المسائل الموثوقة والمستندة على أهميّة خاصّة، من ذلك أنّ النساء في الأزمنة القديمة ـ على سبيل المثال ـ كنّ يتزوّجن في سنوات مبكرة من أعمارهنّ، وإنّ غالبيتهنّ كنّ من الصغر بحيث تأتي عليهن الدورة الشهرية للمرّة الأولى في بيوت أزواجهنّ، وبعد سنة واحدة من الزواج يضعن مولودهنّ الأول، وبعد ذلك بسنة أو سنتين يضعن مولودهنّ الثاني، وهكذا دواليك، وبذلك تكون الأمومة وإدارة شؤون المنزل هي العمل الذي يستحوذ على كامل وقت النساء، وهي المصير المشترك بالنسبة إلى الغالبيّة الساحقة منهنّ. لقد كان يُنظر إلى الزواج والأمومة بوصفهما من أكثر الأمور طبيعيّة، وإنّ النساء اللواتي لم يكتب لهنّ نصيب في الزواج لأيّ سبب من الأسباب، أو يكتب لهنّ الزواج دون أن ينجبن، سوف يتمّ النظر إليهنّ بوصفهنّ غير طبيعيَّات، وسرعان ما يسقطن من الأعين، وفي كثير من الموارد يتمّ استبدالهنّ بغيرهنّ؛ إذ كان التصوّر السائد يقوم على أنّ الأمومة هي النتيجة الطبيعيّة المترتّبة على الزواج. وفي الأزمنة القديمة لم يكن اختيار الزوجة أو الزواج أو العزوبة والحمل أو المنع من الحمل مسألة متعلّقة بإرادة المرأة أبدًا، بل كان ذلك كله يُعدّ مشروعًا طبيعيًّا.

أما اليوم فقد تغيّر الأمر إلى حدّ كبير، حيث إنّ البنات اليوم يتمتعنّ بحقّ اتخاذ الخيارات المتفاوتة وأساليب الحياة المتعدّدة، فقد أصبح بإمكانهنّ أن يخترن ما إذا كنّ يردن الحمل أم لا. وقد تدخّل التقدّم في حقل الطبّ والتكنولوجيا وأحدث الكثير من التغييرات في هذه الشؤون. وعلى الرغم من كلّ هذه المتغيّرات لا تزال الثقافة العامّة والظهور التاريخيّ والغالب للنسويّة «يحمل الكثير من المخاوف تجاه هذه الرؤية القائمة على تخلّي النساء عن ممارسة دورهنّ في الأمومة، ويتمّ وصف هذا الصنف من النساء بالأنانيّة[2]».

لقد أصبحت تجلّيات الأم / الأمومة اليوم في غاية التنوّع والتعقيد، حيث أخذت تكتسب مفاهيم متنوّعة بحسب الشرائط الاجتماعيّة، والأسريّة، والقوميّة، والتاريخيّة، وحتى الطبقيّة

[1]- Keary، Anne. 2000. **Changing Images Of Mother** / Mothering، ***Australian Journal of Early Childhood***، June 2000. V. 25، I. 2، P. 13.

[2]- Kaplan، E. Ann. 1992: ***Mothering And Representation*****،** ***The Mother In Popular Culture And Melodrama***. New York، Routledge. P. 193.

أيضًا، بحيث يمكن الحصول على تقسيمات مختلفة في مورد النماذج الأموميّة، من قبيل: الأم البيولوجيّة، والأم المربّية، والأمّ التي ترعى الطفل (الحاضنة)، والأمّ بالتبنّي، والأمّ المرضعة، وحتى البنت الأمّ (أي البنت التي ترعى أمّها) أيضًا. وعلى الرغم من التغييرات الكثيرة التي حدثت على مدى الأعوام المختلفة، يمكن تقسيم النساء بالالتفات إلى مسألة الأمومة إلى قسمين:

1 ـ الأمّهات اللاتي يراقبن أولادهنّ، ويرتبطن بهم.

2 ـ الأشخاص الذين يتقاضون نقودًا على حضانة الأطفال.

بعد عام 1980م تمّ استقطاب الكثير من النساء نحو سوق العمل، وتركن تربية أولادهنّ لنساء أخريات يبحثن بدورهنّ عن مجالات للعمل. ومن هنا تمّ طرح موضوع عمل النساء وتأثيره على حياة الأطفال، وتمّ تقديم الكثير من الدراسات من زاوية علماء الاجتماع وعلماء النفس، وقد انطوت هذه الدراسات في بعض الأحيان على نتائج متعارضة. تشير بعض الدراسات إلى أنّ الطفل حتى بلوغه سن الثانية عشر شهرًا لا يمتلك إلّا الحدّ الأدنى من الارتباط بأمّه، وأنّ هذا المقدار بدوره يحظى بالقليل من الأهمّيّة، في حين تشير بعض التحقيقات الأخرى إلى نتائج مختلفة، حيث تتحدّث عن أهمّيّة دور الأم وارتباط الطفل بها في هذه السنوات[1]. وعلى الرغم من أهمّيّة البحث في هذا الموضوع إلاّ أنّ القدرة الاستيعابيّة لهذه المقالة لا تتسع لذلك. ولكن يمكن الادعاء بأنّ اجتذاب النساء إلى سوق العمل قد أدّى يومًا بعد يوم إلى زيادة عدد النساء اللائي يندرجن ضمن القسم الثاني، وأنّ هذا المسار يعمل على إعادة تعريف أداء ومفهوم ومعرفة الأم / الأمومة، ويعمل على بلورة وصياغة العديد من التنظيرات في هذا الشأن، وفيما يلي نشير إلى بعض هذه النظريّات:

1. الأمومة، الاتجاهات والآراء

على مدى العقود الثلاثة المنصرمة، تمّ في التحقيقات والدراسات الاجتماعيّة إثارة كثير من الأبحاث بشأن التسلّط[2] والاضطهاد[3]، وارتبط الأداء الاجتماعيّ في حقل الاضطهاد والتسلّط

---

[1]- Belsky. J and Nezworski، T. 1988. ***Clinical Implications of Attachments. Hillsdale***، NJ، Erlbaum Association.

[2]- Domination.

[3]- Oppression.

بمسائل أخرى، من قبيل: تحديد الجنس (من حيث الذكورة والأنوثة)[1]، والغريزة الجنسيّة[2]، والعِرق والسلالة[3]، والطبقة[4].

لقد سعى عدد من المؤلّفين في هذه التحقيقات إلى بيان الاختلافات الجنسيّة في التجارب وردود الأفعال المتبادلة والسلطة، وتوصلوا إلى بعض النظريّات في هذا الشأن[5].

ومن بين هذه النظريّات يمكن الإشارة إلى النظريّات التقليديّة القديمة والنظريّات الحديثة والمعاصرة فيما يتعلّق بالجنس. إنّ النظريّات التقليديّة في الجنس تؤكّد على الأدوار الجنسيّة والتعيّنات البيولوجيّة[6]. والنواة الأصلية في البحث في هذه النظريّات تقول إنّ الاختلاف بين الرجال والنساء أمر طبيعيّ وبيولوجيّ، وأنّ الأمومة تمثّل نوعًا من الاختلاف البيولوجيّ وهو موجود بين الرجل والمرأة، وأنّ السلوك الأموميّ آليّة غريزيّة مودعة في جبلّة الأمّ، وضاربة بجذورها في الطبيعة والبيولوجيّا الإنسانيّة[7].

وإن النساء طبقًا لدورهنّ البيولوجيّ في الولادة، يُعتبرن الأنسب لتربية الأطفال، في حين أنّ بيولوجيّة الرجال تجعلهم هم الأنسب للاضطلاع بالأدوار الآليّة المستلزمة للقيام بما تقتضيه الاحتياجات الاقتصاديّة المرتبطة بالعالم الخارجيّ تمامًا[8]. وأما طبقًا للاتجاهات المعاصرة فيما يتعلّق بالحالة الجنسيّة، فتعدّ الأمومة نوعًا من المفاهيم والمقولات الاجتماعيّة، ومتأثّرة بالوضعيّة المحدّدة للنساء.

وفي بعض هذه الاتجاهات هناك ـ ضمن الإشارة إلى نظريّات العلماء الأنثروبولوجيّين ـ

---

[1]- Gender.

[2]- Sex.

[3]- Race.

[4]- Class.

[5]- Anderson، M. L،1997 ، ***Thinking About Women: Sociological Perspectives on Sex and Gender***، Allyn & bacon; Boulton، M. 1983، ***On Being A Mother***. London، Tavistock; Abbot، Pamela & Wallace Claire،1990 ، ***An Introduction To Sociology***. London، Routledge.

[6]- Parsons، Talcott. 1959. ***Toward A General Theory Of Action***، Harvard University Press.

[7]- Tiger; Fox; Parson Cited in Gannett، Lisa1999 ،. ***What's In A Cause? The Pargmatic Dimensions Of Fenetic Explanations***، Biology and Philosophy 14374 – 349 ،.

[8]- Parsons، Talcott & Bales، R. F. 1955. ***Family***، ***Socialization And Interaction Process***. New York، Free Press.

بيان يتحدّث عن كيفيّة التغيير في موقع النساء بفعل التغيير في الشرائط الاجتماعيّة. من ذلك ـ على سبيل المثال ـ أنّ المجتمعات التي كانت قائمة على الصيد وجمع الحبوب، كان الرجال والنساء يتمتّعون فيها بأدوار متساوية نسبيًّا (ولكنّها مختلفة)، وقد استمرّ هذا الوضع على مدى ملايين السنين، حتى تمّ اختراع المحراث، وبذلك فقدت النساء موقعيّتهنّ المتساوية مع الرجل بوصفهنّ جامعات للحبوب أسوة بالرجال. وقد ذكرت عالمة الاجتماع الأمريكية **هيلين فيشر**[1] في كتابها **تحليل العشق**:

«بعد ظهور المحراث على مسرح الحياة، وحيث كان استخدامه يحتاج إلى قوّة عضليّة أكبر، تم إيكال الجزء الأكبر من الأعمال الأساسيّة على عاتق الرجل، وفقدت النساء دورهنّ التقليديّ والمشرّف بوصفهنّ حاصدات مستقلّات ومعدّات لطعام المساء»[2].

وبناءً عليه، وفي ظلّ تغيير الثوابت الجنسيّة، لم يعد للمرأة تلك القيمة التي كانت تتمتّع بها في السابق، وتمّ فرض مهمّة تربية الأطفال عليها بوصفها من أهمّ المسؤوليّات الملقاة على عاتقها. وبعد الثورة الصناعية توجّه الرجال بدورهم إلى المصانع، وأخذت النساء يرجّحن المحافظة على أولادهنّ، وقد وافق الرجال على هذا الأمر، ثم أصبح هذا الأمر هو الأهمّ بالنسبة إلى النساء أكثر من أيّ وقت مضى، كي يعثرن على رجل يعتمدن عليه، ويتفرّغن إلى تربية وتنشئة أولادهنّ. ومن ناحية أخرى كانت النساء يتصوّرن أنّ انهماكهنّ في أعمال المنزل وخارجه يزيد من الضغط عليهنّ، ومن هنا فقد فضّلن العمل في المنزل على العمل في الخارج. وفي ظلّ هذه الظروف والأحوال اتفق أن ظهرت النزعة النسويّة في الغرب من بين نساء الطبقة المتوسّطة، وهنّ النساء اللاتي كنّ يعشن في بيوت المدينة مع أطفالهنّ، وكن يحصلن على الوقت الكافي للتدخّل في معترك المسائل والأبحاث الاجتماعيّة، في حين كانت الطبقة العاملة من النساء أحقّ بالشكوى من الضغوط المتزايدة من الطبقة المتوسّطة من النساء اللائي تكفّلن بلعب دور القيادة في هذا الصراع، ولكن تمّ تهميشهنّ على أيّ حال.

---

[1]- هيلين فيشر (1945 ـ؟ م): باحثة أمريكية. من أعمالها: (تحليل الحب)، و (لماذا نحب؟). المعرّب.

[2]- Fisher، Helen. 1992. Anatomy of Love، ***The Natural History of Monogamy***، ***Adultery and Divorce***. W. W. Norton in 1992 and Fawcett paperbacks in 1994.

ومع صدور كتاب **ريتش**[1] قبل خمسة وعشرين سنة (أي في عام 1976 م)، تحوّل موضوع الأمّ ليغدو هو المحور في الأبحاث والتحقيقات النسويّة. وقد عمل هذا الكتاب على الفصل بين الأمومة بوصفها تجربة والأمومة بوصفها مؤسّسة. ويرى ريتش أنّ الأمومة بوصفها تجربة، تنحصر في جسد المرأة، ولا تخضع لرقابة الثقافة وسلطة اللغة، وهي قابلة للتحقّق بالنسبة إلى النساء بشكل مباشر، وأمّا الأمومة بوصفها مؤسّسة، فهي تدفع إلى الاطمئنان بأن تكون جميع الظرفيّات وجميع الناس تحت سلطة الرجال، ومن هنا يبدو من وجهة نظره أنّه في ظلّ الثقافات الأبويّة يتمّ اعتبار الأمومة والنسويّة بوصفهما أمرين مقترنين، ويتم فهم هويّة الأمومة بوصفها أمرًا طبيعيًّا، وتعدّ الأمومة مساوية للنسويّة. يذهب ريتش إلى الاعتقاد بأنّ هذين المفهومين مرتبطان ببعضهما، بحيث يتمّ تحميل كلّ واحد منهما على الآخر بشدّة، ويعمل كلّ واحد منهما على تغطية الآخر. وعلى كلّ حال فإنّ القائلين بالنزعة النسويّة قد نظروا إلى هذا الموضوع من زوايا مختلفة، وهو ما سوف نتناوله بالبحث لاحقًا.

2. النسويّة والأمومة

يجب تتبّع رؤية النسويّين فيما يتعلّق بالأمومة بشكل رئيس في أبحاثهم بشأن بيولوجيّة التناسل والولادة، وهو ما سوف نبحثه بشكل مستقلّ. إلا أنّ الموضوعات المرتبطة بالأمومة كانت بالنسبة إلى النسويّين موضوعات معقّدة وشائكة على الدوام؛ لأنّها كانت تورّطهم في مجموعة من الأبحاث الأيديولوجيّة والبيولوجيّة المرتبطة بالبنية الاجتماعيّة للأمومة[2]. ومن هنا يبدو أنّ الأبحاث النسويّة حول الأمومة تواجه نوعًا من التضاد والثنائيّة، وأنّ موضوع الأمومة يمثّل واحدًا من الموضوعات التي تؤدّي إلى الانشقاق بين النسويّين. حيث إنّنا ـ على سبيل المثال ـ نرى من جهة أنّ النسويّين التقليديّين الذين يتحدّثون عن مظلوميّة النساء، ويسعون إلى بناء عالم مناسب يكون فيه للنساء ـ ولا سيّما الأمّهات ـ أدوار خاصّة وأساسيّة في تربية أولادهن وتنشأتهم. وقد كان هؤلاء يكافحون من أجل توفير الحماية للأطفال والأمّهات، ويطالبون بتوزيع الحليب المجاني للأمهات، وإعطاء الإجازات العلاجيّة للنساء من أجل حضانة

---

[1]- Rich.

[2]- Diquinzio، Patrice 1999. ***The Impossibility of Motherhood، Feminism، Individualism، and The Problem of Mothering.*** New York، Routledge.

أطفالهنّ وما إلى ذلك. ومن ناحية أخرى كان النسويّون الجُدُد والراديكاليّون منهم بشكل رئيس يتخذون مواقف مختلفة ويعارضون الأمومة. وكان هؤلاء يعتقدون بوجوب إلغاء الأمومة؛ لأنّها تعرّض النساء إلى الخطر، وتضعهنّ في موقع أدنى من الرجال. إن هذه المجموعة من النسويّين ترى أنّ النظام الأبويّ يفرض على الأمومة وظائف، ويجبر الأمّهات على إعادة إنتاج النزعة الأبويّة لدى الأطفال، ونقل القيَم الثقافيّة الغالبة إلى أولادهنّ، ويضطرهنّ إلى التماهي مع الأدوار الجنسيّة، كي تستمر سلسلة المراتب القائمة[1].

إنّ دعم أو مناهضة الأمومة لم يؤدّ إلى نتائج متناقضة ومتعارضة على مستوى التنظير فقط، بل أدّى إلى نتائج متعارضة حتى على المستوى العمليّ أيضًا، وترتّبت عليه تبعات متناقضة، وأدّى ذلك إلى تفاسير وأفهام متنوّعة ومتضادّة، من ذلك أنّه يمكن ـ على سبيل المثال ـ العمل على تقسيم النسويّين إلى قسمين، وهما: النسويّون «المؤيّدون للاختلاف»، والنسويّون «المؤيّدون للتساوي». إنّ النسويّين المؤيّدين للتساوي يدعون إلى حصول النساء والرجال على فرص متساوية في الدراسة والعمل، وفي الفضاء العلميّ والعمليّ، وأن تكون لهما حقوق متساوية، إلّا أنّهم لا يلتفتون كثيرًا إلى تساوي الحقوق في الفضاءات الخاصّة. إنّهم يسعون إلى التقليل من تأثير الاختلافات الجنسيّة على مسار التقنين، كي يصلوا إلى تحقيق أهدافهم وغاياتهم. ومن هنا يمكن الادعاء أنّ النسويّين المطالبين بالتساوي، قد جعلوا الأمور أكثر تعقيدًا بالنسبة إلى النساء، ولا سيّما الأمّهات منهنّ. إنّهم لم يكتفوا باحتقار الأسرة بوصفها مؤسّسة فحسب، بل اعتبروا دور الأمّ أمرًا هامشيًّا وغير ذي بال، حتى ذهب بعض الأشخاص من أمثال **غورينا**[2] إلى الاعتقاد بأنّ التشريع في مورد حقوق الأمومة والولادة إنّما يعمل على تعزيز الصورة النمطيّة والتقليديّة للأدوار الجنسيّة والأموميّة. من ذلك أنّه ـ على سبيل المثال ـ يُشير إلى أنّ القوانين المرتبطة بالولادة بوصفها وسيلة يتمّ توظيفها في القوانين الأوروبيّة والإنجليزيّة لبيان أهمّيّة مسؤوليّة النساء في فترة الحمل، والتأكيد على قضيّة أنّ الوظيفة الأصليّة للنساء هي ولادة الأطفال ورعايتهم؛ ولذلك فإنّ هذا النوع من القوانين لا يعمل على إقامة المساواة بين النساء والرجال؛ إذ

[1]- Card، Ciaudia،1996 ، ***Against Mothering and Motherhood***. Hypatia vol. 11، no. 3; Power، John & Curtin، Deane، 1994. ***Mothering، Moral Cultivation in Buddhist Ethics***، ***Philosophy East and West***، V 44 n 1 p 1 (18).

[2]- Guerrina.

لا يتـمّ الـكلام عـن مسـؤوليّة الرجـال تجـاه الأطفـال، أو وضع قوانـين خاصّة بالرجـال في هذا الشأن[1].

وفي الحقيقة فإنّ هذه المجموعة من النسويّين ينشدون الاستقلال والمساواة وسائر الموضوعات الأخرى بوصفها من الحرّيّات الشخصيّة، بغضّ النظر عن الاختلافات الجنسيّة، ومن خلال تأكيدهم على المساواة دون النظر إلى الاختلافات يتجاهلون عناء نشاط المرأة وأهمّيّته أثناء فترة الحمل والولادة والرضاعة وحضانة الطفل بالكامل، ويعملون بذلك على انتهاك حقوق المرأة، خلافًا للمجموعة الأخرى من النسويّين المؤيّدين لوجود الاختلاف، حيث تذهب هذه المجموعة إلى الاعتقاد بأنّ للنساء احتياجاتهنّ الخاصّة، وهذه حقيقة بيولوجيّة لا يمكن إنكارها؛ فالنساء وحدهنّ من يستطعن الإنجاب؛ ولذلك يجب أن يحظين بالاحترام والتقدير. إلا أنّ بعض النسويّين المتطرّفين من أمثال **شولاميث فايرستون**[2]، يذهبون في تطرّفهم حدًّا يعتبرون معه المسار البيولوجيّ المتمثّل بالولادة والإنجاب احتقارًا وامتهانًا للنساء. وقد لجأت في تعزيز رؤيتها إلى نظريّة **مارلين فراي**[3] حول الاضطهاد، ونظرية **كارل ماركس**[4] حول إلغاء الهيمنة والاضطهاد. طبقًا لنظرية مارلين فراي يُعدّ الاضطهاد والهيمنة منظومة سياسيّة / اجتماعيّة، وقد تمّ التخطيط لها بحيث تهيمن طبقة على طبقة أخرى بشكل متعمّد، وتعمل المنظومة المضطهِدة إلى توظيف الموانع التي تقيّد الطبقة الدنيا. ويمكن لهذه الموانع أن تتجلّى ضمن إطار المعايير والقوانين والتقاليد والأعراف الاجتماعيّة، وتحول دون تنمية وتطوير الأفراد في الطبقات المتدنيّة. وعلى هذا الأساس فإنّ الاعتداء والعنف ضدّ النساء، واستغلالهنّ في البيئات الخاصّة، بل وحتى المعايير الاجتماعيّة التي تعمل على توجيه الأمومة،

---

[1]- Guerrina، Roberta. 2001. **Equality، Difference And Motherhood، The Case For A Feminist Of Equal Rights And Maternity Legislation**. ***Journal of Gender Studies***، Vol. 10، No. 1.

[2]- شولاميث فايرستون (1945 ـ 2012 م): ناشطة وكاتبة نسويّة راديكاليّة أمريكيّة من أصول يهوديّة. تعدّ من أبرز شخصيّات النسويّة الراديكاليّة. تعود شهرتها إلى تأليفها لكتاب (جدليّة الجنس) عام 1970 م. شاركت في تأسيس ثلاث منظّمات نسويّة راديكاليّة. اختفت عن الأضواء منذ ثمانينيات القرن الماضي بسبب معاناتها من مرض الفصام البارانويديّ الذي يتميّز بأعراض من قبيل: جنون الارتياب، أو جنون العظمة، أو جنون الاضطهاد. ولكنّها ظهرت إلى الضوء مجددًا عام 1998 م عبر إصدار مجموعة قصصيّة بعنوان (فضاء ساكن) تتحدّث فيها عن المرض النفسيّ والفقر. المعرّب.

[3]- مارلين فراي (1941 ـ؟ م): فيلسوفة نسويّة أمريكيّة راديكاليّة. المعرّب.

[4]- كارل هانريك ماركس (1818 ـ 1883 م): فيلسوف واقتصاديّ وعالم اجتماع ومؤرّخ وصحفيّ واشتراكيّ ثوريّ ألمانيّ. لعبت أفكاره دورًا مهمًّا في تأسيس علم الاجتماع وفي تطوير الحركات الاشتراكيّة. نشر العديد من الكتب خلال حياته، ومن أهمها: (بيان الحزب الشيوعيّ)، و(رأس المال). المعرّب.

تشكّل موانع تكبح تقدّم النساء نحو الرقيّ والتطوّر. إنّ هذه الموانع لا يتمّ إدراكها في العادة بشكل مبكر، ولكن يمكن لنا أن ندركها من خلال التدقيق في منظومات المجتمع.

إنّ المرأة المضطهدة في المجتمع تعتبر من وجهة نظر فايرستون ومارلين بمنزلة الطائر الحبيس في قفص. حتى إذا نظر شخص إلى قفص الطائر من بعيد، فسوف يناله العجب ويتساءل: لماذا لا يحلّق هذا الطائر في الفضاء الرحب؛ وذلك لأنّه لا يرى أعمدة القفص وأسلاكه الدقيقة من بعيد، ولكنّه ما أن يدنو من القفص أكثر، حتى يدرك أنّ هذه الأعمدة مرتبطة ببعضها، وأنّها هي التي تحول دون تحليق الطائر. تذهب السيدة فايرستون في هذه المسألة إلى الاتفاق مع كارل ماركس في القول إنّ جميع أنواع وأشكال الاضطهاد ظالمة وغير عادلة، ويجب البحث عن أساليب وحلول من أجل رفع هذه الموانع، ومن هنا فإنّها تسعى إلى بيان الموانع التي تقيّد نشاط المرأة. وهي ترى أنّ العنف الجنسيّ، والقيود المفروضة على النساء بالمقارنة إلى الرجال، وتربية الأطفال تمثّل بعض هذه الموانع، وتدّعي أنّ أغلب هذه الموانع وأكثرها شيوعًا تنشأ من بيولوجيا الإنجاب. إنّها ترى أنّ النساء من الناحية البيولوجيّة المتمثّلة بالإنجاب أشدّ ضعفًا من الرجال؛ ولذلك كان الرجال على الدوام هم المهيمنون على المجتمع، حيث إنّهم عمدوا إلى استغلال هذا الضعف البيولوجيّ، وخلقوا تقسيم العمل القائم على الاختلاف الجنسيّ، ونتيجة لذلك فقد تمّ تحديد وحصر نشاطهنّ في إدارة المنزل وتربية الأطفال، ويتمحّض الرجال للعمل خارج المنزل. وعلى هذا الأساس فإنّ بيولوجيّة الإنجاب تؤدّي إلى عدم المساواة في توزيع الأدوار في الأسرة البيولوجيّة. يضاف إلى ذلك أنّ بيولوجيّة الإنجاب لدى النساء تجعلهنّ أكثر ضعفًا من الناحية النفسيّة، ومن هنا فإنّ الرجال يخلقون مجتمعًا تعمل فيه النساء بشكل انفعاليّ، حيث يتحرّكن بتوجيه وسيطرة من الرجال[1]. وعلى الرغم من أنّ السيّدة فايرستون لا تقدّم أيّ دليل خاصّ على مدّعياتها، إلا أنّها مع ذلك تصل في نهاية المطاف إلى نتيجة مفادها أنّ الدفاع عن بيولوجيّة الإنجاب ـ بوصفها مؤسّسة ـ خطيرًا للغاية من الناحية السياسيّة؛ لأنّه يؤدّي إلى اضطهاد النساء؛ ولذلك فإنّها تنصح النساء بالعمل على ضبط عمليّة الإنجاب والسيطرة عليها. وفي المجموع يمكن القول إنّ النسويّين الراديكاليّين

[1]- Firestone، Shulamith 1970. ***The Dialectic of Sex***. New York. Baktam.

قد عبّروا عن موقفهم المعارض للأمومة من خلال تناولهم لمسألة الإنجاب، واعتبروا هذه العمليّة أمرًا هامشيًّا، وغير معمّ، مضافًا إلى كونه كابحًا لنشاط المرأة.

يتساءل بعض النسويّين بالقول: لماذا تعدّ حضانة الأطفال من مسؤوليّة الأمّهات فقط، ولماذا لا يتولّى الآباء مهمّة مراقبة الأطفال ورعايتهم؟ كما أنّهم يقولون إنّ أغلب وظائف الوالدين ومسؤوليّاتهم تجاه الأولاد تنحصر في مفهوم «الأمومة»، وأمّا مفهوم «الأبوّة»، فهو يقتصر على مجرّد الدعم والمساعدة العامّة. ومن هنا فإنّ النساء اللائي يتخلّيْنَ عن مسؤوليّة الأمومة يتعيّن عليهنّ الاعتذار في نهاية المطاف أو الشعور بالذنب أو الفشل[1].

وقد ذهب عدد من علماء النفس النسويّين، ومن بينهم **دوروثي دينرستين**[2]، إلى القول إن بلوغ الأطفال وتقدّمهم في السن يقترن بنوع من الشعور بالغرابة لدى الأمّهات؛ وذلك لأنّ الأطفال يأخذون بالنموّ شيئًا فشيئًا حتى يصبحون بطول أمهاتهم، وعندها يبدأون بالنظر إليهنّ لا بوصفهنّ أشخاصًا، وإنّما كأشياء، أو ينظر إليهم على أنّهنّ مقصّرات ومذنبات تجاههم لأيّ سبب من الأسباب مهما كان حقيرًا أو جليلًا، ومع ذلك كلّه فإنّ الكثير من المنظّرين النسويّين قد اتخذوا موقفًا واتجاهًا أكثر اعتدالًا تجاه رعاية الأولاد وتنشأتهم من خلال مطالبتهم بـ «الأمومة والأبوّة المشتركة»[3]. ومن بين هؤلاء التيار المعروف بالنسويّة الأسريّة الذي يرفع شعار إحياء مفهوم الأسرة ودور الأمومة على سلّم نشاطه. وقالت **جين بيثك إلشتين**[4] ـ وهي من المنظّرين في هذا التيار ـ في هذا الشان:

«إنّ الأمومة دور ليس كمثل سائر الأدوار الأخرى. إنّ الأمومة نشاط معقّد، وزاخر بالعطاء، وسيف ذو حدّين، وهو نشاط ممتع رغم انطوائه على الكثير من العناء والتعب، حيث يحتوي على أبعاد أحيائيّة وطبيعيّة واجتماعيّة مثاليّة وعاطفيّة. إنّ الاتجاه نحو تقليل الاختلافات بين ممارسة الأمومة والعمل، لا يعمل على مجرّد

---

[1]- بستان، حسين، **اسلام وجامعه شناسي** (الإسلام وعلم الاجتماع)، ص 79، انتشارات مؤسسه پژوهشي حوزه ودانشگاه، 1383 هـ ش. (مصدر فارسي).

[2]- دوروثي دينرستين (1923 ـ 1992 م): عالمة نفس وناشطة نسوية أمريكية. المعرّب.

[3]- Joint parenting.

[4]- جين بيثك إلشتين (1941 ـ 2013 م): فيلسوفة سياسية وأخلاقية أمريكية. المعرّب.

خفض أهمّيّة علاقاتنا الخاصّة إلى حدّ كبير فحسب، بل ويعمل على تبسيط وتسطيح ما يمكن لنا ويجب أن نقوم به من أجل تغيير الأمور لمصلحة النساء»[1].

وقد ذهب بعض المنظّرين إلى حدّ التأكيد على دور العناصر المعيشيّة في التمييز بين الأدوار الأبويّة والأموميّة أيضًا. وقد توصّلت السيدة **أليس إس. روسي**[2] ـ من خلال استنادها إلى حقيقة أنّ النساء يمتلكن من الناحية الذاتيّة إدراكًا سريعًا وأكثر حساسيّة تجاه احتياجات الأطفال، ومن خلال التأكيد على أنّ اتصال الأمّ بأولادها له صبغة أحيائيّة، وأنّ ارتباط الأب بهم له صبغة اجتماعيّة ـ إلى نتيجة مفادها أنّ النساء ـ خلافًا للرجال ـ أكثر صلة وارتباطًا بتربية الأولاد، ومن هنا يجب خلق أجواء أكثر طبيعيّة لتربية الأولاد[3].

3. التغلّب على بيولوجيّة التناسل والإنجاب: التناقضات والتحدّيات

يمثّل الطموح في السيطرة على التناسل والإنجاب والتغلّب على البيولوجيا النواة الأساسيّة للثورة الجنسيّة والسياسيّة في نهاية القرن العشرين، والتي كان يتمّ توجيهها بشكل رئيس من قبل النسويّين. وقد تحدّثت السيدة **شولاميث فايرستون** في كتابها **ديالكتيك الجنس** قائلة:

«إنّ المطالب الأولى للنظم الاجتماعيّ النسويّ سوف تتجه إلى إنقاذ النساء من شرور بيولوجيّة الإنجاب والتناسل بكافّة السُبُل الممكنة»[4].

وقد عمد النسويّون من أجل الحصول على المقبوليّة العامّة إلى الدعاية المكثّفة للحقوق المرتبطة بمنع الحمل والإجهاض، معتبرين ذلك أمرًا ضروريًّا لتقدّم النساء في الحقل العام، وأصرّوا على ضرورة تغلّب النساء على الحقائق البيولوجيّة وتجاهلها. وتلجأ الكثير من النساء حاليًا ـ ولا سيّما في البلدان الغربيّة ـ إلى الاستفادة من وسائل منع الحمل، وآمن عدد آخر منهنّ بعمليّة الإجهاض بوصفها حقًّا من حقوقهنّ، أو اعتبار التكنولوجيا الحديث في الإنجاب (IVF)

---

[1]- جين بيثك إلشتين (1941 ـ 2013 م): فيلسوفة سياسية وأخلاقية أمريكية. المعرّب، ص 80.

[2]- أليس أس. روسي (1922 ـ 2009 م): عالمة اجتماع أمريكية. المعرّب.

[3]- المصدر أعلاه.

[4]- Firestone1970 ،. *The Dialectic of Sex.* New York. Baktam.

بوصفها وسيلة نافعة وآخر وسائل الحمل، بيد أنّ الحركة الاجتماعيّة للنسويّين وجهودها في إطار تحرير النساء من الإنجاب قد أدّت إلى نتائج غير متوقّعة. فإن الكثير من النساء وفتيات الثورة الجنسيّة من اللآئي رحّبن برؤية النسويّين بشأن الإنجاب، وجدن في نهاية المطاف أنّ هذا المشروع مؤذٍ وخطير، ولا سيّما عندما وجدن أنفسهنّ في منتصف العمر، على الرغم من امتلاكهنّ للعمل والظروف المناسبة، إلا أنّ نسبة الخصوبة قد انخفضت عندهنّ إلى حدّ كبير.

إن ذات الفتيات اللاتي كنّ يدعمن رؤية النسويّين قد أصبحن اليوم من أكثر المراجعات والزبائن في مختبرات التخصيب، وينفقن ملايين الدولارات من أجل الإنجاب، وإعادة عقارب الزمن إلى الوراء. وقد أخذ هؤلاء النساء يدركن ـ على حد تعبير **ستولبا**[1] ـ أنّ الإنجاب ليس رادعًا لهنّ عن التقدّم، بل أصبح أمنية بعيدة المنال[2].

إنّ إبداع تكنولوجيّات الإنجاب يمثّل طموحًا آخر لدى الكثير من النسويّين المتطرّفين. فمنذ عام 1953 م كانت الكاتبة **سيمون دي بوفوار**[3] وسائر النسويّين الراديكاليّين يفكّرون في طريقة تجعل الإنجاب دون وجود رجال أمرًا ممكنًا.

وفي ظلّ التطوّر والتقدّم التكنولوجيّ وعلم الجينات أصبح الإنجاب ـ من خلال وضع الحويمن (من أيّ متبرّع كان) في رحم المرأة، بل وحتى في الأرحام الصناعيّة ـ دون تدخّل الرجل أمرًا ممكنًا، وبذلك يبدو أنّ أمنية السيّدة **سيمون دي بوفوار** قد تحقّقت. كما أنّها قالت في كتابها **الجنس الآخر**:

«ربما يأتي زمان لا تعود معه ضرورة إلى تدخّل الرجال في عمليّة الإنجاب ... وسيكون تحقيق مثل هذا الأمر بمثابة الاستجابة لدعاء النساء»[4].

---

[1]- Stolba.

[2]- Stolba، Christine. 2002. ***Overcoming Motherhood، Pushing The Limits Of Reproductive Choice.*** Policy Review، Dec p 31 (11).

[3]- سيمون دي بوفوار (1908 ـ 1986 م): كاتبة ومفكرة فرنسية، وفيلسوفة وجودية وناشطة سياسية ونسوية بالإضافة إلى كونها منظرة اجتماعية، وكان لها تأثير ملحوظ في النسويّة والوجودية النسويّة. كتبت العديد من الروايات والمقالات والسيَر الذاتيّة ودراسات حول الفلسفة والسياسة والقضايا الاجتماعيّة. اشتهرت برواياتها ومن بينها (المدعوّة)، و (المثقفون) كما اشتهرت بكتابها (**الجنس الآخر**)، والذي كان عبارة عن تحليل تفصيلي حول اضطهاد المرأة، وكان بمثابة النص التاسيسي للنسوية المعاصرة. المعرّب.

[4]- De Beauvoir، Simone1953 ،. ***The Second Sex trans.*** H. M. Parshley. New York، Alfred A. Knopf.

لقد كانت السيّدة **سيمون دي بوفوار** أصابت في تشخيص هذه المسألة، وهي أنّ النساء قد أصبحن في العالم المعاصر أكثر تفاؤلًا بالإنجاب التقليديّ والسيطرة عليه، بيد أنّ هذا النوع من المطالب والآمال قد استتبعت الكثير من الجدليّات الأخلاقيّة. إنّ تشجيع النسويّة المعاصرة فيما يتعلّق بـ «حرّيّة الاختيار في الإنجاب» و «التشجيع على الفردانيّة» قد أدّى إلى نقاشات كثيرة حول المسائل المرتبطة باعتناد الوسائل والأدوات والتكنولوجيا الحديثة لمنع الإنجاب.

وفي الحقيقة إنّ الموقف الفردانيّ المتطرّف للنسويّة قد دفع النساء إلى اعتبار التكنولوجيّات الحديثة ـ على الرغم من التشكيك بها من الناحية الأخلاقيّة ـ أمرًا عقلانيًّا، حيث تكون لهنّ السيطرة المطلقة على قراراتهنّ بشأن الإنجاب، بيد أنّ النسويّين لم يتمكّنوا حتى الآن من النجاح في تقديم أساس أخلاقيّ متين ومقبول يستطيعون من خلاله اتخاذ قرارات أخلاقيّة صائبة حول تكنولوجيا الإنجاب البشريّ. وبعبارة أخرى: ليس هناك أيّ توجيه أخلاقيّ بشأن إبطال العلاقات الجنسيّة الخاطئة.

من ذلك أنه ما الذي سيحدث ـ على سبيل المثال ـ لو تمكّنت النساء من السيطرة المطلقة على تحديد الجنس، ثم وقع اختيارهنّ بأجمعهنّ على استخدام الحيامن التي تحمل شارة الذكورة فقط؟ لقد قامت السيّدة **دورثي سي. ويرتز**[1] من جامعة ماسوتشوسيت الأمريكيّة، و**جون فليتشر**[2] من جامعة فرجينيا، بدراسات في هذا الشأن. وقد أظهرت نتائج تحقيقاتهما أنّ ما نسبته 62% من علماء الجينات في الولايات المتّحدة الأمريكيّة، عبّروا عن استعدادهم للقيام باختبار انتخاب الجنس لتلك الفئة من الأبوين اللذين يرغبان بمعرفة جنس الجنين، ويعتزمان اللجوء إلى الإجهاض إذا لم يكن الجنس موافقًا لرغبتهما. وهناك وثائق من الصين والهند تثبت أنّ النساء في هذين البلدين يرغبن في الخلاص من البنات[3]. لذلك فإنّ من شأن الاستعانة بهذه التكنولوجيا أن تؤدّي إلى عدم التعادل في النسبة بين الجنسين. يذهب بعض النسويّين من أمثال السيدة **ماري ماهوالد**[4] إلى الاعتقاد بأنّ الحقّ في اختيار الجنس إنما يكون

---

[1]- دورثي سي. ويرتز (1938 ـ 2003 م): باحثة وناشطة أمريكية في المسائل الأخلاقيّة والاجتماعيّة المتعلقة بعلم الجينات. المعرّب.

[2]- John Fletcher.

[3]- Stolba، Christine. 2002. ***Overcoming Motherhood، Pushing The Limits Of Reproductive Choice***. Policy Review، Dec p 31 (11).

[4]- Mary Mahowald.

مقبولًا إذا لم يكن قائمًا على أساس الانحياز إلى جنس دون آخر، ولكن من أين لنا أن نثبت أنّ هذا الاختيار لن يكون قائمًا على هذا الأساس؟

ربما توهَّم بعض الباحثين إمكانيّة حثّ النساء على عدم التحيّز الجنسيّ في اختياراتهم، وذلك من خلال تحسين أوضاعهنّ على المستوى الثقافيّ والاجتماعيّ والاقتصاديّ، بيد أنّ التحقيقات والدراسات أثبتت أنّ هذا مجرّد تصوّر خاطئ ناشئ من النظرة السطحيّة والمبتسرة[1]. إنّ النتائج المتمخّضة عن دراسات دورثي ويرتز وجون فليتشر ترشدنا إلى حقائق مهمّة كانت غائبة عن الكثير من النسويّين المدافعين عن تكنولوجيا الإنجاب. لقد ازدهرت هذه التكنولوجيا ضمن بيئة لم تشهد بعد تحقّق المساواة بين الرجال والنساء، ومن هنا يكون خطر سيطرة الرجال على هذا النوع من التكنولوجيّات ـ كما أكّد الباحث النسويّ الأستراليّ **رولاند**[2] ـ قائمًا. وحيث إنّ الرجال يمثّلون الحلقة الأكبر في السيطرة على المفاصل الاجتماعيّة، فإنّ بإمكانهم الإمساك بأحدث التقنيّات، والسيطرة على تكنولوجيا الإنجاب. وكما تقول المقرّرة النسويّة في صحيفة نيويورك تايمز السيّدة **جينا كورا**[3]: إنّ المجتمع الرجوليّ هو الذي يدفع بالنساء دفعًا نحو التكنولوجيا الجينيّة، ويحول دون الاختيار الخالص والواضح لهنّ فيما يتعلّق بمسألة الإنجاب[4]. يمكن لهذا النوع من التكنولوجيّات أن تتحوّل إلى سلاح بيدِ الرجال، ويتمّ وأد البنات ـ هذه المرة ـ والتضحية بهنّ مسبقًا[5] حتى قبل أن يجدن الفرصة لإبصار النور.

في المجتمعات التي تخلو من التفكير الدينيّ، لا يكون كلٌّ من الرجل والمرأة إلى جوار بعضهما، وإنّما في مواجهة بعضهما. وإنّ هذه المواجهة تؤدّي إلى حالات من التطرّف المفضي إلى التخاصم والكراهية وعدم الإدراك المتبادل بين الجنسين، ومن شأن التكنولوجيّات الحديثة

[1]- Wertz، Dorothy C. and Fletcher، John C. 1993. "***Feminist Criticism Of Prenatal Diagnosis، A Response***"، Clinical Obstetrics and Gynecology 36567 – 541 ،.

[2]- Rowland، Robyn. (1992). ***Living Laboratories، Women And Reproductive Technologies***، Indians University Press.

[3]- Gena Corea.

[4]- Corea Cited in stolba، Christine2002 ،. ***Overcoming Motherhood، Pushing The Limits Of Reproductive Choice.*** Policy Review، Dec p. 31 (11).

[5]- Pre-victim.

والإنجاب الصناعيّ أن يوسّع من الشرخ والانفصال الجنسيّ، وإشباع النزعة الأنانيّة وحبّ أفراد الإنسان لذواتهم بشكل منفلت. من ذلك ـ على سبيل المثال ـ ما ذكره **ستولبا**[1] في مقال له، حيث قال:

«إنّ امرأتين سحاقيّتين كانتا تعانيان من الصمَم، وقد لجأتا إلى استخدام حويمن رجل أصمّ؛ لتضمنا بذلك إنجاب طفل أصمّ مثلهما، وقد برّرا ذلك أنّ الصمَم لا يمثّل إعاقة، بل هو انتساب إلى نوع من أنواع المجتمعات الخاصّة، وبذلك فإنّهما تسعيان إلى ديمومة هذا النوع الخاصّ من المجتمعات[2].»

وعلى الرغم من أنّ البعض قد يرى في هذا الأمر نوعًا من الاختيار الواعي والناضج، ولكن من الثابت أنّ هناك أشخاصًا آخرين ينظرون إلى هذه الظاهرة بوصفها تكريسًا وتطرّفًا في الأنانيّة

4. الأمومة والإسلام والنسويّة الغربيّة

في الوقت الذي تذهب النسويّة إلى دفع المرأة والرجل إلى المواجهة فيما بينهما، وجعل كلّ واحد منهما منافسًا وخصمًا وندًّا للآخر، يذهب الإسلام إلى اعتبارهما وجهين لعملة الوجود الواحدة، واعتبار العلاقة بينهما علاقة بين طرفين تقوم على الإدراك والفهم المشترك. إنّ الدين الإسلاميّ ليس دينًا رجوليًّا ولا دينًا نسويًّا، وإنّما هو دين إلهيّ يسعى إلى بلورة أفضل الوجوه الإنسانيّة في كلّ واحد منهما، دون النظر إلى الجانب الذكوريّ والرجوليّ، أو النظر إلى الجانب الأنثويّ والنسويّ.

لا ترى في الإسلام أي رمز نسويّ أو رجوليّ، وإنّما التكامل في الإسلام لكلّ من الرجل والمرأة، رهن بالتناغم الكامل والتامّ بين الموجودات، فعلى الرغم من التفاوت والاختلاف البيولوجيّ بين الرجل والمرأة، وامتلاكهما للاحتياجات المختلفة، إلا أنّ هذا الاختلاف لا يعني

---

[1]- Stolba.

[2]- Corea Cited in stolba، Christine2002 ،. ***Overcoming Motherhood، Pushing The Limits Of Reproductive Choice***. Policy Review، Dec p. 31 (11).

استعلاء أحدهما على الآخر، أو ضعة أحدهما بالمقارنة مع الآخر، بل ما دام كلّ منهما يُدرك احتياجات الآخر، ويعمل على تلبيتها، سوف يحصل هناك انسجام وتناغم في عالم الخلق. وعلى الرغم من الاختلاف الفيزيقيّ بين المرأة والرجل، حيث إنّ الرجال في الغالب أقوى من المرأة على المستوى الجسديّ، إلا أنّ هذا لا يشكّل عقبة تحول دون تقدّم المرأة؛ فكلّ كائن في دائرة الخلق يتمتّع بوظيفة وجماليّة خاصّة، وليس لأحدهما فضل أو استعلاء على الآخر، وكلّ كائن هو استثنائيّ في موقعه. إنّ الإسلام ينظر إلى كلّ من الرجل والمرأة بوصفه مكمّلًا للآخر، ويضعهما في مرتبة واحدة ليشكّلا مكوّنًا واحدًا، وإنّ سوء ظنّ النسويّة بالدين يعود إلى الصورة التي ترسمها الديانة المسيحيّة واليهوديّة [المحرّفتين] عن المرأة؛ حيث تعتبر المرأة في نصوص هاتين الديانتين من أوّل الخلق مذنبة وغاوية. ففي قصّة آدم وحواء في الإنجيل[1]، يبدأ الشيطان بإغواء حواء، ثم تقوم حواء بإغراء آدم، ويقول آدم في الاعتذار إلى الله: إنّ الذنب كان ذنب حواء، فهي التي أعطتني من الشجرة المحرّمة، فأكلت منها بغوايتها؛ ويقول الله لحواء: سوف أشقيك بأوجاع الحمل والإنجاب، وقال لآدم: لأنّك سمعت لقول حواء وأكلت من الشجرة التي نهيتك عنها؛ فسوف أحبسك في الأرض لتعمل وتكدح بشدّة وشقاء[2]. وبعكس ذلك الصورة المرسومة لهذه القصة في القرآن؛ حيث يتقبّل كلّ من آدم وحوّاء مسؤوليّته تجاه هذه المعصية، ويعترفان بأنّهما قد انخدعا بوسوسة الشيطان، وليس هناك مورد في القرآن ينسب إغواء آدم إلى حواء، وإنّ الله لا يعاقب أيًّا منهما، وإنّما يطلبان العفو من الله سبحانه وتعالى، وإنّ الله يعفو عنهما. إنّ صورة حوّاء في [الأنجيل][3] تمثّل صورة المذنبة والمخادعة التي تستحقّ العقاب؛ ولهذا السبب يكتب عليها أن تشقى وتعاني من آلام الحبل والولادة وتربية الأطفال وتنشأتهم. وقد كان لهذا النوع من الأفكار تأثير بالغ السوء على النساء في الغرب. من ذلك ـ على سبيل المثال ـ أنّ النساء يتصوّرنّ أنّ الأمومة تمثّل نوعًا من العقاب المفروض عليهنّ[4].

---

[1]- قصة آدم وحوّاء إنّما وردت في التوراة على ما جاء في الإصحاح الثالث من سفر التكوين، ولم ترد في العهد الجديد (الإنجيل). المعرّب.

[2]- العهد القديم (التوراة)، سفر التكوين، الإصحاح الثالث. المعرّب.

[3]- هكذا في النص. (المعرّب).

[4]- Azeem، Sherif Abdel2002 ،. ***Women In Islam Versus Women In The Judaeo Christian Tradition***، The Myth The Reality. See:

http://www.use.edu/dept/MSA/humanrelations/womeninislam/womeminjudchr.htm#Toc 33556653

كما نشاهد احتقار المرأة والنظرة السلبيّة لها في النصوص المرتبطة بالديانة اليهوديّة أيضًا، ومن بينها مثلًا النصوص الآتية:

«ليس هناك من شرّ يمكن أن يداني شرور المرأة... إنّ الذنب يبدأ بالمرأة، وعلينا أن نعاني من العذاب بسببها»[1].

وقد أحصى واحد من الحاخامات اليهود تسعة آلام مكتوبة على المرأة من قبل الله بسبب المعصية التي صدرت عن حوّاء، حيث فرضها الله عليها وعلى بناتها من بعدها، وهذه الآلام التسعة كالآتي:

1 ـ تحمّل آلام الدورة الشهريّة.

2 ـ دم البكارة.

3 ـ فترة الحمل.

4 ـ آلام الولادة.

5 ـ عناء تربية الأطفال.

6 ـ ثقب شحمة الأذن كما يفعل بالعبيد.

7 ـ تغطية الوجه والرأس كما هو شأن الثكلى.

8 ـ عدم قبول شهادتها[2].

9 ـ وبعد هذا كله يأتي الموت.

ولا يزال أتباع الديانة الأرثوذوكسيّة اليهوديّة يقولون في دعائهم عند الصباح: اللهمّ لك الشكر على أن خلقتنا رجالًا، ولم تخلقنا نساءً[3].

---

[1]- Eccle Siasticus، 52: 91، 42.

[2]- Swidler، Leonard، J. 1976. ***Women in Judaism، The Status of Women in Formative Judaism***. Metuchen، N. J، Scarecrow Press، 115.

[3]- Kendath، Thena، 1983. "***Memories of an Orthodox youth***" in Susannah Heschel، ed. On being a Jewish Feminist (New York، Schocken Books)، pp. 96 – 97.

إنّ فهم اليهوديّة والمسيحيّة للمرأة ناشئ من الاعتقاد الذي ينسب المعصية إلى حواء وبناتها، وهو فهم خاطئ تمامًا. وفي ذلك تقول **آن ويلسون سشيف**[1]:

«في مثل هذه الثقافة، إنّما جاءت المرأة إلى الدنيا للدلالة على وجود نقص ودنس فيها، وأنّها تعاني من هذا الدنس بطبيعتها، ولا قِبَل لها على تغيير هذا الواقع»[2].

وعليه فإنّه طبقًا للمفهوم الدينيّ بشأن المعصية الأولى، لا يمكن للنساء أن يتخلّصن من معصيتهنّ الأولى، حيث يولدن نساء. أمّا الصورة القرآنيّة عن المرأة فهي صورة مختلفة تمامًا[3].

إنّ الرجل والمرأة في المنظور القرآنيّ كلاهما مخلوق لله، وقد خلقهما لغاية واحدة، وهي عبادة الله وفعل الخيرات واجتناب المحرّمات، وإنّما يتمّ الحكم بشأنهما على هذا الأساس، وليس على أساس تصنيفهما الذكوريّ أو الأنثويّ.

إنّ القرآن لا يرى في المرأة تجسيدًا للشيطان ـ كما تفعل المسيحيّة ـ ولا يقول بعدم وجود امرأة صالحة، بل الأمر على العكس من ذلك تمامًا، فقد ضرب الله مثلًا ببعض النساء من أمثال مريم بنت عمران وآسية بنت مزاحم، بوصفهما نموذجين يمكن للبشريّة أن تحتذي بهما.

إنّ الاختلاف بين المسيحيّة المحرّفة وبين القرآن الكريم في النظرة إلى المرأة يبدأ تمامًا من حين ولادتها، ففي الوقت الذي تذهب المسيحيّة المحرّفة إلى اعتبار البنات خسرانًا[4]، يتّجه الإسلام بشدّة إلى نهي الجاهليّين وردعهم عن وأد البنات، ويعتبر قتلهنّ من عمل الشيطان. إنّ الإسلام ينظر إلى المرأة بوصفها إنسانة، ويوليها الاحترام، ويطالب الآخرين باحترامها. إنّ الإسلام يضع فرصة أمام النساء كي يتعلّمن ويُعلّمن، ويفتح أمامهنّ ـ في الوقت نفسه ـ فضاء شريفًا ومقدّسًا بأن يتزوّجن وينجبن ويصبحن أمهات؛ إذ الأمومة تمثّل جانبًا مهمًّا من حياة المرأة. إنّ الأمومة تمثّل نوعًا من الإبداع والخلاّقيّة الخاصّة بالمرأة، وإنّ هذه الأفضليّة إنّما تعطى للمرأة لتكون فذّة واستثنائيّة في عالم الخلق. أفلا يُعدّ سلب الأمومة من المرأة إعدامًا لها؟

---

[1]- Anne Wilson Schaef.

[2]- Wilson Cited in Outub and Vazir.

[3]- سورة الأحزاب، الآية: 35؛ التوبة، الآية: 195؛ سورة غافر، الآية: 40؛ سورة النحل، الآية: 97.

[4]- Eccle Siasticus، 22، 3.

تذهب اليوم الكثير من النساء الشرقيّات وحتى العديد من النساء الغربيّات إلى رفض النظريّات النسويّة المتطرّفة في حقل الأمومة؛ إذ يعتقدن أنّ النسويّة الغربيّة ضعيفة، ولا علم لها بمشاكلهنّ. لقد فشلت النسويّة الغربيّة في خلق فضاء رحب للزواج والأمومة وبيان هذين المفهومين بالشكل المناسب. لقد عمد النسويّون ـ من خلال دعوى الحصول على المساواة للنساء ـ إلى وضع بحث الأمومة في خانة الإنجاب والتناسل وانتقدوها بشدّة وقسوة، وبذلوا كل ما بوسعهم من أجل أن تتشبّه النساء بالرجال. إلا إنّهم لم يفشلوا في تحقيق هذه الغاية القائمة على تغيير سوق العمل لصالح توفير المكتسبات للمرأة فحسب، بل وتسبّبوا في الوقت نفسه بحرمانهنّ من حقوقهنّ المشروعة التي كنّ يحصلن عليها بالزواج. إنّ من بين المشاكل الأساسيّة التي تعاني منها النسويّة الغربيّة أنّها ترى مكانة الرجل مكانة مثاليّة، وبالتالي فإنّها تقع في الحفرة التي كانت تسعى جاهدة إلى عدم السقوط فيها، أي الفهم الرجوليّ للحياة، ويبدو أنّ المستقبل سيكون للنسويّة الشرقيّة الجديدة والنساء المسلمات، كي لا يتعرّضن للإحباط وعدم الثقة بالنفس في مواجهة الأنماط الفكريّة في الغرب، ومن هنا فإنّ الكثير من الدارسات والمتعلّمات المسلمات يعتبرن النسويّة الغربيّة ضعيفة وغريبة عنهنّ، ولا يرغبن أبدًا باتباع أثر النسويّة الغربيّة أبدًا؛ لأنهنّ يعتبرنها أداة استعماريّة، ويعتقدن بأنّ النسويّة الغربيّة تستند إلى تجربة أقلّيّة من النساء البيضاوات اللواتي ينتمين في الغالب إلى الطبقة المتوسّطة، فقد عمدن من خلال الاستفادة من تحليل سوق العمل إلى توسيع بعض التحليلات التي لا تربطها أيّ علاقة أو صلة بحياة الغالبيّة من النساء الملوّنات في الغرب وحياة سائر النساء في كافّة أنحاء العالم.

إنّ النساء الشرقيّات والمسلمات اللواتي لم يتعرّضن لفقدان الثقة الثقافيّة بالذات، واللواتي يرين أنفسهنّ في غنى عن النماذج الغربيّة، ويعتقدن بأنّ الإسلام قد أقرّ بأهمّيّة دائرة حياتهنّ، وأنّه قد منحهنّ بعض المسؤوليّات في مختلف مراحل حياتهنّ، وأنهنّ يحظين بالاحترام على ما يقمن به من الأعمال، من هنا فإنّ المرأة الشرقيّة غير مضطرّة إلى قطع ارتباطها بنسويّتها، و «كينونتها الطبيعيّة»، و «كينونتها الواقعيّة». وعلى هذا الأساس فإنّ الأمومة ليست عنصر كبت أو ردع يحول دون ممارستها لنشاطها الاجتماعيّ، بل هي إبداع خاصّ بها.

إنّ تأكيد الإسلام على الرقابة النسويّة ولا سيّما على الدور الأموميّ من جهة، يقوم على تفسير غائيّ يدور حول محور المعطيات الإيجابيّة للتفكيك والفصل بين وظائف المرأة والرجل، وبالتالي فإنّ الإسلام ينظر إلى هذا الموضوع بوصفه أولويّة مهمّة وليس أمرًا إلزاميًّا، كما أنّه من جهة أخرى ينبثق عن بعض الاختلافات الطبيعيّة التي يفترضها الإسلام بين المرأة والرجل. وبطبيعة الحال لا يمكن لنا أن ننكر هذه الحقيقة، وهي أنّ الأمّهات يكابدن الكثير من الصعوبات طوال فترة الحمل والولادة والرضاع وتربية الأطفال، وهذه الأمور بدورها تفرض بعض القيود الطبيعيّة عليهنّ، وبالتالي فإنّه لا يبعد أن تتعرّض النساء لبعض الأعراض، من قبيل: الاضطرابات النفسيّة، والإحباط، والشعور بالتفاهة، أو الاغتراب عن الذات، ولن يكون بمقدورهنّ التخلّص من هذه الأعراض والتداعيات بشكل كامل، إلّا إذا تحلّين بالإيمان والدوافع الروحيّة والمعنويّة العالية. ومن هنا فقد سعى الإسلام ـ من خلال تأكيده على الأبعاد المعنويّة للأمومة ـ إلى تقوية السلامة النفسيّة والروحيّة وتعزيز والشعور بالرضى والأمل لدى الأمّهات. وبالإضافة إلى ذلك فإنّ المنزلة السامية التي تتمتّع بها الأمّهات في الإسلام، والأحكام والتعاليم الوجوبيّة والاستحبابيّة في حقل الإحسان إلى الوالدين ولا سيّما الأم، قد خلق الأرضيّة المناسبة لرفع شعورهنّ بالاغتراب عن الذات إلى حدّ كبير، وإنّ العلاقة المقرونة بالمحبّة والاحترام المتبادل بين الوالدين والأولاد في أكثر الأسر المتديّنة يمثّل خير شاهد على هذا الادعاء. إنّ الإسلام يعتبر تربية الأطفال على يد الأمّهات الطبيعيّات أولويّة، ويؤكّد على ذلك. ولكنّه في الوقت نفسه قد اتخذ موقفًا مرنًا تجاه دور الأمومة من خلال قبوله بمنظومة التبنّي الأسريّ، والأمومة التعاقديّة، والتربية في الأسر الكبيرة بمساهمة ومشاركة من قبل الأقارب[1].

وعلى هذا الأساس يجب على النسويّة الغربيّة أن تعمل ـ ضمن صياغة رؤية جديدة ـ على فتح نافذة لفهم موقع النساء في سائر الثقافات الأخرى؛ لأنّ إنكار تجربة وموقع النساء المسلمات والملوّنات ليس بالأمر السهل. وبطبيعة الحال فإنّ التأكيد على موقع المرأة ومكانتها في الإسلام لا يعني أنّ المجتمعات الإسلاميّة تعامل المرأة على طبق التعاليم الإسلاميّة، بل عى العكس من ذلك نرى اختلافات كثيرة بين البلدان الإسلاميّة في هذا الشأن، وهناك طيف واسع من الآراء والأفكار حول المرأة في العالم الإسلاميّ، وإنّ هذه الآراء تختلف من مجتمع

[1]- بستان، حسين، **اسلام وجامعه شناسي** (الإسلام وعلم الاجتماع)، ص 81 ـ 82، 1383 هـ ش. (مصدر فارسي).

إلى مجتمع ومن شخص إلى آخر. إنّ المسار العام في البلدان الإسلاميّة يثبت بوضوح أنّ جميع البلدان الإسلاميّة تقريبًا، قد انحرفت بشكل وآخر عن الأهداف العالية التي وضعها الإسلام بالنسبة إلى المرأة، وإنّ هذه الانحرافات كانت بشكل رئيس على اتجاهين متعارضين. فمن جهة نشاهد تبعيّة للغرب، ومن جهة أخرى نلاحظ دعمًا كاملًا للمحافظة والتقييد، حيث يتمّ من خلال التأكيد على الأعراف والتقاليد الاجتماعيّة ـ التي هي في الغالب بعيدة عن الدين ـ حرمان المرأة من حقوقها، ويتمّ التعامل معها بشكل مختلف عن معاملة الرجل، بحيث نجد هناك عنصريّة ومحاباة غير مقبولة تطال حياة الكثير من النساء والفتيات. ويمكن لنا أن نشير إلى بعض موارد العنصريّة ضدّ المرأة على النحو الآتي:

ـ في بعض المجتمعات لا يُسمح للفتيات بالذهاب إلى المدارس كما يُسمح للفتيان.

ـ لا يتمّ الاستبشار بولادة الفتيات، كما يتمّ الاستبشار بولادة الفتيان.

ـ يتمّ التشديد في الرقابة على تصرّفات الفتيات، من أجل الحيلولة دون وقوعهنّ في الانحراف، بينما يتمّ التغاضي عن تهتّك الأولاد، أو التسامح معهم في هذا الشأن.

ـ قلّما يكون للمرأة دور الإشراف على أموالهنّ وممتلكاتهنّ بالقياس إلى الرجل.

يوجد الآن شرخ واسع بين ما يريده الإسلام وبين ما نعمل على تطبيقه، وليست هذه بالظاهرة المستحدّثة، فإنّ هذا الشرخ قائم منذ قرون، وقد ترك تبعات وتداعيات خطيرة على العالم الإسلاميّ وكافّة أنحاء الحياة في البلدان الإسلاميّة، الأمر الذي وفّر أرضيّة خصبة لعدم العدالة الاجتماعيّة، والقمع السياسيّ، وأنواع التخلّف الاقتصاديّ، والانقسامات السياسيّة، والإفلاس العلميّ، والكسل الفكريّ، ومن هنا فإنّ أيّ تغيير في الواقع الراهن للنساء المسلمات، دون العمل على التغيير في الاتجاه العام للحياة في المجتمعات الإسلاميّة لن يكون مثمرًا، ولن ينطوي على فائدة تُذكر، ومن هنا فإنّ العالم الإسلاميّ يحتاج إلى نهضة جديدة لتعيدنا إلى الأهداف والغايات الإسلاميّة. إنّ الواقع المزري والبائس للنساء في البلدان الإسلاميّة لا ربط له بالإسلام، بل يعود ـ على العكس من ذلك ـ إلى الابتعاد عن التعاليم الإسلاميّة، ومن هنا تقع اليوم على النساء المسلمات مسؤوليّة أثقل وأعمق من أيّ مرحلة أخرى، فعليهنّ أن يتحلّين

بالجرأة والصمود في مواجهة السنن والتقاليد الخاطئة والأعراف البالية، ولا سيّما منها الأعراف والتقاليد التي تقوّض الأصول والقواعد الإسلاميّة. إنّ على المرأة المسلمة أن تسعى إلى عدم السماح لأحد بالتعرّض إليها بالامتهان والاحتقار والأذى باسم الدين، ومن ناحية أخرى، عليها أن تنشر الرؤية والتفكير النقديّ بين المسلمات تجاه ثقافة الغرب وتجاه كلّ ما يتمّ استيراده من سائر الثقافات الأخرى. إنّ التعامل والتعاطي مع الثقافات الأخرى والتعلّم منها يمثّل تجربة قيّمة، وقد تمّ التأكيد عليها في القرآن الكريم، بقوله تعالى:

﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِنْ ذَكَرٍ وَأُنْثَى وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا﴾[1].

إلا أنّ الطاعة والتبعيّة العمياء تمثّل دليلًا على عدم احترام الذات، وعدم الثقة بالنفس.

مسك الختام

إنّ النسويّة الحديثة قد ابتعدت عن النسويّة التقليديّة القديمة التي كانت تستند إلى دعائم دينيّة وتتحدّث عن مظلوميّة المرأة وتسعى إلى تحسين ظروف النساء، ولا سيّما الأمّهات، كي يؤدّين دورهن الخاصّ والأساسي في تربية الأولاد وجيل المستقبل.

يذهب الكثير من قادة الحركة النسويّة إلى تأنيب النساء اللائي يردن البقاء في المنزل، وبدلًا من أن يعملوا على تقويتهنّ وإعادة الثقة إلى أنفسهنّ، فإنّهم يعملون على تعزيز الشعور بالضعف لديهن واعتبار أنفسهنّ ضحيّات، في حين كانت مؤلّفات المؤسّسين الأوائل للحركة النسويّة ما بين عامي 1840 ـ 1949 م تصوّر النساء العاديّات في المجتمع عادة بوصفهنّ قادرات وذكيّات وعارفات بما يطمحن إليه، حيث كان بمقدورهنّ إنجاب خمسة أو ستة أطفال، ويبذلن كلّ ما بوسعهنّ من أجل تربية أشخاص شرفاء يتمتّعون بحرّيّة في التفكير[2].

ما هو العامل الذي دفع بالنساء السابقات إلى أن يقمن بوظائفهنّ ومسؤوليّاتهنّ رغم الصعوبات والفقر والعنصريّة التي كنّ يعانين منها؟ ربما لأنهنّ كنّ يعلمن من هنّ، ولماذا

---

[1]- سورة الحجرات، الآية: 13.

[2]- Kerstin، 1994.

هنّ هنا، وما هي الأعمال التي يقدرن عليها؟ وللأسف الشديد بعد صدور كتاب الجنس الآخر للسيّدة سيمون دي بوفوار عام 1954م، غابت شخصيّة المرأة عن الكتابات النسويّة بوصفها شخصيّة قويّة وذكيّة، وفي كتاب بيتي فريدان[1] يتمّ التعريف بالمرأة على أنّها ضحيّة ومضطهدة ورعديدة وجاهلة، وأنّها تفتقر إلى أبسط المقوّمات الداخليّة والذاتيّة لمواجهة التحدّيات والتغلّب على الألم، ولن يصبح بمقدورهنّ الحصول على الرخاء والاطمئنان إلّا في سياق انخراطهنّ ضمن جماعة. وإنّ الأبحاث المتعلّقة بالأختية[2] تؤيّد هذا الأمر. إنّ النظريّة النسويّة تقول إنّ الهويّات الجنسيّة قد بُنيت على صورة اجتماعيّة، وقد أدّت على مدى التاريخ إلى ظهور اختلافات، وإلى حالات من عدم المساواة، وعليه فإنّ التركيبة الاجتماعيّة للجنسيّة قد مثّلت عاملًا لاضطهاد المرأة وقمعها[3]. إنّ تحليل المشروع الذي تقوم وتُبنى الجنسيّة على أساسه بشكل اجتماعيّ كان مؤثّرًا في بيان الأمومة أيضًا؛ ولذلك نجد في الكثير من الكتابات النسويّة ربطًا لاضطهاد المرأة ـ لأسباب ـ بموضوع الأمومة، ويتمّ التعريف بالإنجاب والولادة بوصفها من أكثر الموانع شيوعًا في قطع الطريق على التقدّم أمام النساء، ويتمّ تقديم النصح إلى المرأة بتحديد النسل والسيطرة عليه[4].

إنّ الأبحاث النسويّة بشأن الأمومة تواجه نوعًا من التضاد والازدواجيّة، إلى الحدّ الذي حدث معه تصدّع وانشقاقات بين النسويّين أنفسهم. إنّ النسويّين المتطرّفين من خلال امتهانهم لمؤسّسة الأسرة ينظرون إلى قيمة الأمومة بوصفها أمرًا هامشيًّا وغير ذي بال، ومن خلال تأكيدهم على المساواة بين النساء والرجال ـ دون أخذ الاختلافات الجنسيّة بنظر الاعتبار ـ يتجاهلون مشقّة نشاط المرأة وأهميّته أثناء فترة الحمل والولادة والرضاع وحضانة وتربية الأطفال، تمهيدًا لبناء الجيل القادم. إنّ المتطرّفين التقليديّين يسعون ـ من خلال التأكيد على

---

[1]- بيتي فريدان (1921 ـ 2006 م): كاتبة وناشطة نسويّة أمريكيّة بارزة تنحدر من أصول يهوديّة روسيّة ومجريّة. يرجع الفضل في اشتعال الموجة النسويّة الأمريكية الثانية في القرن العشرين إلى كتابها (**اللغز الأنثوي**). وحيث كانت رائدة نسويّة معتدلة فقد واجهت نقدًا لاذعًا من الفصائل النسويّة المتطرّفة التي هاجمت جماعات مثل الرجال وربّات المنازل. وقد وجّهت فريدان نفسها نقدًا في أحد كتبها الأخيرة بعنوان (المرحلة الثانية) لما اعتبرته تجاوزات متطرّفة لبعض النسويّات. المعرّب.

[2]- الأختيّة (sisterhood): نسبة إلى الأخت، بمعنى: كون الفتاة أو المرأة أختًا. جماعة من الأخوات. المعرّب، نقلاً عن: منير البعلبكي، المورد الحديث (قاموس إنجليزي / عربي حديث).

[3]- Anderson، M. L،1997 ، ***Thinking About Women: Sociological Perspectives on Sex and Gender***، Allyn & bacon.

[4]- Firestone، Shulamith 1970. ***The Dialectic of Sex***. New York. Baktam.

دور المرأة في إدارة المنزل والأمومة ـ إلى مطالبة النساء بالتزام منازلهنّ وحضانة الأطفال فقط[1].

إنّ كلًا من النسويّين المتطرّفين والتقليديّين قد أضرّوا بالمرأة المعاصرة، وحشروا النساء في زاوية أيديولوجيّة حرجة وضيّقة، ومن هنا فقد تعرّضوا للنقد من قبل الكثير من النساء، وقالت السيدة **إليزابيث غوردون فوكس**[2] في كتاب لها تحت عنوان **النسويّة ليست قصّة حياتي:**

«يتناول النسويّون المحافظون والتقليديّون المسألة وكأنّهم عازمون على حبس النساء في دور الأمومة، بينما يسعى النسويّون المتطرّفون إلى إعفاء النساء من هذا الدور بالمطلق»[3].

تسعى السيّدة إليزابيث فوكس إلى التأسيس لنوع جديد من النسويّة تطلق عليها عنوان (نسويّة الأسرة). إنّ نسويّة الأسرة تتحدّث عن ذلك الشيء المشترك بين جميع النساء، بمعنى قدرة النساء على إنجاب الأولاد. إنّ من بين الأسباب التي تجعل النسويّة الغربيّة غير محبّبة بالنسبة إلى النساء الشرقيّات ـ ولا سيّما المسلمات منهنّ ـ أنّه على الرغم من وجود الصعوبات القانونيّة والاجتماعيّة والعرفيّة التي تتعرّض لها النساء، ولكن لا زالت النساء الشرقيّات تتمتّعن بوصفهنّ أمهات ـ وليس مجرّد كونهنّ نساء ـ بموقعيّة ومكانة اجتماعيّة مرموقة، حيث يتخذن أكثر القرارات المصيريّة بشأن أمور المنزل والأطفال. وبعبارة أخرى إنّ المرأة الشرقيّة تعمل على تعويض فقدانها لحقوقها الاجتماعيّة من خلال التشبّث بدورها البارز في الأسرة، وإنهنّ على الرغم من أنهنّ لا يحظين بالدعم القانونيّ والاجتماعيّ إلا نادرًا، إلا أنهنّ لا يفتقرن إلى دعم الأزواج والأولاد بشكل خاصّ. يُضاف إلى ذلك أنّ النساء لا يزال لهنّ إسهام كبير في التجمّعات الأكثر تقليديّة، من قبيل: القرى والأرياف والعشائر، حيث يشتركن في أعمال الزراعة ورعي الأنعام والأعمال اليدويّة، وبذلك فإنّهم يُسهمن في توفير الدخل واقتصاد الأسرة.

[1]- Braceras، Jennifer C. 2001. ***Conflict Between Radical Feminists and Traditionalists***، ***Women's Quarterly***، June. P. 22.

[2]- إليزابيث غوردون فوكس (1884 ـ 1958 م): كاتبة أمريكية. المعرّب.

[3]- Fox، G. Elizabethm ***Feminism Is Not the Story of My Life***، ***In Motherhood***' See: Barceras، Jennifer، C. 2003. Women's Quarterly، March. P. 22.

وعلى الرغم من محدوديّة التعلّم، وانخفاض فرص الحصول على العمل والمناصب السياسيّة للنساء، إلّا أنّ مسار الأمومة لا يزال ملحوظًا في دائرة الأسرة، إنّ المراد من الأمومة هو الدور المؤثّر الذي تلعبه النساء في الحياة الأسريّة والاجتماعيّة، وليس لهذا الموضوع ما يدانيه في الغرب.

ولكن لماذا لا يحظى أهمّ عمل ونشاط في الدنيا إلا بالحدّ الأدنى من الاهتمام. إنّ الأمومة ورعاية الأطفال أمر مقدّس للغاية، ويحظى بالاحترام الفائق، ولكنّ الأمّهات لا يحصلن على الاحترام، ويتمّ وضعهنّ في المراتب المتدنّية في المجتمع عادة. من ذلك أنّ الإنجاب ـ على سبيل المثال ـ لا يزال مستبعدًا عن الإدراج ضمن فائض الإنتاج الوطنيّ، ولا يتمّ عدّ النساء اللواتي يعملن في منازلهن جزءًا من النساء العاملات[1].

إنّ النساء يعملن حاليًا في البيت وفي خارجه أكثر من أيّ فترة أخرى، وما دام يتمّ النظر إلى العمل في المعامل والمصانع خارج المنزل بوصفه هو العمل الرئيس بالنسبة إلى المرأة، فإنّ التساوي في البيئة الخارجيّة لن يتحقّق أبدًا، إلّا إذا تولّى الرجال قسطهم من العمل في الفضاء الخاصّ، واضطلعوا بمسؤوليّتهم في المنزل، وكما تقول السيدة سارة روديك[2]: يمكن للرجال أن يعملوا بدورهم على توسيع مشروع الأمومة أيضًا، ويمكن لهذا الأمر أن يتحقّق من خلال قيامهم بمسؤوليّاتهم الخاصّة بتربية وحضانة الأطفال، وعلى الدول بدورها أن تنظر بواقعيّة إلى نشاط النساء وإسهامهنّ في استراتيجيّاتها الخاصّة، وأن تعمل على تقويم وتثمين جهود المرأة بشكل أو بآخر، وذلك من خلال توفير التسهيلات لها، من قبيل: منحها إجازة الولادة، والتقاعد المبكر، والمرونة في تحديد ساعات العمل، وحقوق البطالة، والأمن المهنيّ وما إلى ذلك.

---

[1]- Tiger; Fox; Parson Cited in Gannett، Lisa1999 ،. "***What's In A Cause? The Pargmatic Dimensions Of Fenetic Explanations*" *Biology and Philosophy*** 14374 – 349 ،; Oakly، A. The Sociology Of Housework، London، Mertin Robertson. 1974; Oakly، A. ***Form Here To Maternity، Becoming a Mother***، Harmondsworth، Penguin. 1981.

[2]- Ruddick، Sara. 1988. ***Maternal Thinking، Toward A Politics Of Peace***، Boston، Beacon Press.

المصادر والمراجع:

1. القرآن الكريم
2. بستان، حسين، **اسلام وجامعه شناسي** (الإسلام وعلم الاجتماع)، انتشارات مؤسسه پژوهشي حوزه ودانشگاه، 1383 هـ ش. (مصدر فارسي).
3. Adams، Parveen. 1990. ***Mothering In The Woman In Question***: See: Adams and Cowie. Cambridge، MIT Press.
4. Anderson، M. L، 1997، ***Thinking About Women***: Sociological Perspectives on Sex and Gender، Allyn & bacon; Boulton، M. 1983، ***On Being A Mother***. London، Tavistock; Abbot، Pamela & Wallace Claire، 1990، An Introduction To Sociology. London، Routledge.
5. Anderson، M. L، 1997، ***Thinking About Women***: Sociological Perspectives on Sex and Gender، Allyn & bacon.
6. Azeem، Sherif Abdel، 2002. ***Women In Islam Versus Women In The Judaeo Christian Tradition، The Myth The Reality***.
7. Belsky. J and Nezworski، T. 1988. ***Clinical Implications of Attachments***. Hillsdale، NJ، Erlbaum Association.
8. Braceras، Jennifer C. 2001. ***Conflict Between Radical Feminists and Traditionalists، Women's Quarterly***، June.
9. Card، Ciaudia، 1996، ***Against Mothering and Motherhood***. Hypatia vol. 11، no. 3; Power، John & Curtin، Deane، 1994. Mothering، Moral Cultivation in Buddhist Ethics، Philosophy East and West، V 44 n 1 p 1 (18).
10. Chodorow، Nancy 1978. ***The Reproduction Of Mothering***. Berkeley، University Of Californis Press.
11. Corea Cited in stolba، Christine، 2002. ***Overcoming Motherhood***، Pushing The Limits Of Reproductive Choice. Policy Review، Dec.
12. De Beauvoir، Simone، 1953. ***The Second Sex trans***. H. M. Parshley. New York، Alfred A. Knopf.
13. Diquinzio، Patrice 1999. ***The Impossibility of Motherhood***، Feminism، Individualism، and The Problem of Mothering. New York، Routledge.
14. Firestone، Shulamith 1970. ***The Dialectic of Sex***. New York. Baktam.
15. Fisher، Helen. 1992. ***Anatomy of Love***، The Natural History of Monogamy، Adultery and

Divorce. W. W. Norton in 1992 and Fawcett paperbacks in 1994.

16. Fox، G. ***Elizabethm Feminism Is Not the Story of My Life، In Motherhood***' See: Barceras، Jennifer، C. 2003. Women's Quarterly، March. P. 22.

17. Glenn، E. 1994. ***Social Constructions of Mothering***، A Thematic Overview. In E. Glenn، G. Chang & L. Forcey (eds) Mothering، Ideology، Experience and Agency. London، Routledge.

18. Guerrina، Roberta. 2001. ***Equality، Difference And Motherhood***، The Case For A Feminist Of Equal Rights And Maternity Legislation. Journal of Gender Studies، Vol. 10، No. 1.

19. Kaplan، E. Ann. 1992: ***Mothering And Representation، The Mother In Popular Culture And Melodrama***. New York، Routledge..

20. Keary، Anne. 2000. ***Changing Images Of Mother / Mothering***، Australian Journal of Early Childhood، June 2000. V. 25، I. 2.

21. Kendath، Thena، 1983. ***Memories of an Orthodox youth*** in Susannah Heschel، ed. On being a Jewish Feminist (New York، Schocken Books)،

22. Kerstin، 1994.

23. Oakly، A. ***The Sociology Of Housework***، London، Mertin Robertson. 1974; Oakly، A. Form Here To Maternity، Becoming a Mother، Harmondsworth، Penguin. 1981.

24. Parsons، Talcott & Bales، R. F. 1955. ***Family، Socialization And Interaction Process***. New York، Free Press.

25. Parsons، Talcott. 1959. ***Toward A General Theory Of Action***، Harvard University Press.

26. Rowland، Robyn. (1992). ***Living Laboratories، Women And Reproductive Technologies***، Indians University Press.

27. Ruddick، Sara. 1988. ***Maternal Thinking، Toward A Politics Of Peace***، Boston، Beacon Press.

28. Stolba، Christine. 2002. ***Overcoming Motherhood، Pushing The Limits Of Reproductive Choice***. Policy Review، Dec p 31 (11).

29. Swidler، Leonard، J. 1976. ***Women in Judaism***، The Status of Women in Formative Judaism. Metuchen، N. J، Scarecrow Press، 115.

30. Tiger; Fox; Parson Cited in Gannett، Lisa، 1999. ***What's In A Cause?*** The Pargmatic Dimensions Of Fenetic Explanations, Biology and Philosophy.

31. Wertz، Dorothy C. and Fletcher، John C. 1993. ***Feminist Criticism Of Prenatal Diagnosis، A Response***، Clinical Obstetrics and Gynecology 36، 541 – 567.

التمركز حول الأنثى واختزال ما هو إنسانيّ فيما هو أنثويّ (رؤية نقديّة)

د.غيضان السيد علي[1]

مقدّمة

في ظلّ المبالغات الغربيّة والخروج عن كلّ ما هو مألوف عبر تغيّرات راديكاليّة من طور إلى طور أكثر غرابة وتطرفًا من سابقه، تتحوّل دعوة «تحرير المرأة» في القرن التاسع عشر إلى الدعوة المتطرّفة الراهنة حول «التمركز حول الأنثى»، تلك الحركة المفرطة في التحرّر التي تدعو إلى اعتبار المرأة مبتدأً وغاية في حدّ ذاتها. وليس ذلك بغريب على الفلسفة النسويّة الغربيّة التي باتت تحمل اختلافات صادمة لمنظومة القيم في العالم، والتي تتمثّل في مجموعة من المسائل الغريبة والشاذة من قبيل امتلاك الإنسان لجسده، وحرّيّة الميول الجنسيّة والتعصّب لها إلى حدّ الكفاح والنضال من أجل أن تكون المثليّة الجنسية حقًّا من حقوق الإنسان، ورفض المعتقدات والتعاليم الدينيّة النابعة من الديانات السماويّة، بل ورفض عبادة إله واحد، وتدمير كافّة المقدّسات والثوابت العقديّة، وتفكيك المطلق وتقويض المقولات الكلّيّة وانهيار اليقين.

يُعالج الباحث في هذا المقال الدعوات الغربية إلى التمركز حول الأنثى، مستعرضًا لآراء الفلاسفة والمفكّرين في هذا المجال، ومستعرضًا لصورة المرأة في العهد القديم، والمعالم المميّزة لحركة التمركز

---

[1]- أستاذ الفلسفة الحديثة المساعد بكلّيّة الآداب -جامعة بني سويف، جمهوريّة مصر العربيّة.

حول الأنثى. ويستعرض في نهاية البحث مكانة المرأة والرجل في التشريع الإسلامي. وتعد دعوة «التمركز حول الأنثى» واحدة من أشهر الحركات النشطة في الغرب في عصر ما بعد الحداثة - عصر عالم دريدا الذي مُحيت منه ظلال الإله، وتَمَثَّل مَثَله الأعلى في مادونا ومايكل جاكسون-؛ ولذلك فهي دعوة تختلف تمامًا عن كافّة الحركات التحرّريّة القديمة التي تصدر عن الرؤية الإنسانيّة المتمركزة حول كلّ ما هو إنسانيّ، بل إنها تسعى بكل قوة إلى اختزال ما هو إنسانيّ فيما هو أنثويّ.

وتقوم حركة «التمركز حول الأنثى» على مفهوم صراعيّ للعالم، حيث تتمركز الأنثى حول ذاتها ويتمركز الذكر هو الآخر حول ذاته، ويصبح تاريخ البشريّة هو تاريخ الصراع بين الذكر والأنثى، وفي ظل انتصارات الرجل المتوالية – من منظور دعاة هذه النزعة- عبر التاريخ كان لا بدّ من وضع نهاية لهذه الانتصارات لتبدأ انتصارات الأنثى، ويتم إعادة سرد التاريخ من وجهة نظر أنثويّة - متمركزة حول الأنثى - بحيث يصبح ردّ اعتبار الأنثى مسألة وجود، ويتمّ رفع وعي النساء بأنفسهنّ كنساء، وتحسين أدائهنّ في المعركة الأزليّة مع الرجال الذين لا يمكن مشاركتهم، بل يجب صرعهم والتغلّب عليهم أخذًا بالثأر التاريخيّ الذي سيطر فيه الرجال على النساء وهيمنوا عليهنّ وقهروهنّ شرّ قهر. ومن ثمّ فلا مكان لحبّ أو تسامح أو إنسانيّة مشتركة تسعى إلى التكامل الذي من أجله كان الاختلاف النوعيّ. وكان من أشهر دعاة هذه الحركة مجموعة من الكاتبات والأديبات الغربيّات من أمثال: الشاعرة والكاتبة الأمريكيّة **أدريان ريتش**[1]، والفيلسوفة النسويّة الأستاذة بجامعة أوتاوا[2] **ناعومي جولدنبرج**[3]، وعالمة اللاهوت النسويّ الأمريكيّة **سالي ماكفاجو**[4]، والفيلسوفة وعالمة اللاهوت النسويّة **ماري ديلي**[5]، والمبشرّة النسويّة الوثنية النشطة **آنا ليفيا بليرابل**، وأستاذة اللاهوت بجامعة درو[6] **كاترين كيلر**[7]، والكاتبة **هيلاري روز**[8]، والكاتبة **نانسي**

[1]- A. Rich

[2]- Ottawa

[3]- N.Goldenberg

[4]- S. Macfague

[5]- M. Daly

[6]- Drew

[7]- K. Keller

[8]- H. Rose

هارتسوك[1]، والناشطة الأمريكيّة في الفلسفة النسويّة **ساندرا هاردنج**[2].... وغيرهن.

أولًا: التاريخ الاجتماعيّ الغربيّ هو تاريخ قهر الذكر للأنثى

يحفل التاريخ الغربيّ على طول امتداده بمواقف غاية في القسوة مارسها الرجل تجاه المرأة من أجل قهرها وإذلالها حتى صار الأمر قاعدة وعُرفًا لدى الشعوب الغربيّة؛ عوامّها ومثقفوها على السواء، ولم يشذّ عن القاعدة حتى أكبر الفلاسفة وأكثرهم دعوة للحرّيّة واحترام الآخر حتى النصف الثاني من القرن التاسع عشر؛ فكان سقراط يرى أنَّ المرأة شرٌ لا بدّ منه، فهو يحمد الله على ثلاثة أمور: أنَّه خُلق يونانيًّا وليس بربريًّا، حرًّا وليس عبدًا، رجلًا وليس امرأة[3]؛ ولذلك لم يكن غريبًا أن يُقصي سقراط النساء عن العمل السياسيّ بدعوى أنَّهنّ غير مؤهّلات للارتقاء له، وذلك عبر مقولته المشهورة «للرجال السياسة وللنساء البيت»؛ لأنَّ وظيفة المرأة الأساسيّة في نظره هي إدارة المنزل وتربية الأطفال، وكان في ذلك الرأي متماشيًا مع العرف السائد في أثينا في ذلك الوقت؛ حيث إنَّ المرأة الأثينيّة الحرّة لم يكن مسموحًا لها بأن تخطو خطوة واحدة خارج جدران البيت، ولم يكن لها حرّيّة اختيار الشريك، فالزواج يفرضه الأهل ويرتّبه في الأعمّ الأغلب النساء العجائز اللائي يُسمح لهنّ بالتنقل من منزل إلى آخر، وليس من حقّ الزوجة أن تطلب من زوجها حقّ الإخلاص الدائم لها وإذا ما مات الزوج عادت المرأة إلى كفالة والدها أو أخيها الذي يمكنه أن يزوّجها بمن يشاء. أو إن شاء قدّمها على سبيل التسرّي كمحظيّة[4]. أمّا أفلاطون فلم يخرج عن التراث اليونانّي المعادي للمرأة؛ فكان يرى أنّ الرجل خُلق في البداية فإذا عاش فاضلًا على الأرض عاد بعد الموت إلى أعلى في عالم المُثل، حيث يسكن نجمه الأصليّ، أمّا إذا عاش فاسدًا شريرًا ولم يصلح حاله في هذه الدنيا، فيكون تحويله إلى امرأة عقابًا يستحقّه[5]. وكان أفلاطون يأسف دائمًا أنّه ابن امرأة بل ظلّ يزدري أمّه لأنَّها أنثى وكان يصنّف المرأة مع العبيد والمخبولين والأشرار والمرضى، إمعانًا في الازدراء والاحتقار.

---

[1]- N. Hartsock

[2]- S. Harding

[3]- إمام عبدالفتاح إمام، **جون لوك والمرأة**، سلسلة الفيلسوف والمرأة (6)، الطبعة الأولى، 2009، ص 12.

[4]- إمام عبدالفتاح إمام، **أفلاطون والمرأة**، سلسلة الفيلسوف والمرأة (1)، الطبعة الأولى، 2009، ص 37-31.

[5]- المرجع السابق، ص 120.

في حين تحدّث أرسطو عن تدنّي ذكاء المرأة ونقص عقلها، وعدم اتزانها في الحكم على الأشياء، وعدم صلاحيّتها للسياسة أو القيادة أو إدارة شؤون الدولة، وليس هذا فحسب، وإنّما أضاف إلى ذلك عدم قدرتها على ممارسة الفضائل الأخلاقيّة المختلفة على نحو ما يفعل الرجل، وعدم قدرتها على شغل أيّ منصب اجتماعيّ، أو ثقافيّ، أو حتى قيادة المنزل[1]. ولهذا اقتصر دورها عند أرسطو على انجاب الأطفال ورعايتهم، والإشراف على الأعمال المنزليّة، وأداء الواجبات نحو الزوج[2]. ولا شك أنَّ ذلك كان تجنّيًا واضحًا واجحافًا حقيقيًّا لحقوق المرأة في العالم الغربيّ القديم (اليونانيّ والرومانيّ).

والجدير بالذكر أنّ هذا الوضع لم يتغيّر في العصور الوسطى في الغرب، بل زادت حدّته في اتجاه احتقار المرأة، ويتّضح ذلك من قول القديس **بونافنتيرا**[3] (1221-1273) الذي طبعت مقولته الشهيرة العصر الوسيط كلّه؛ إذ يقول:

«إذا رأيتم المرأة فلا تحسبوا أنّكم تشاهدون موجودًا بشريًّا، بل ولا موجودًا متوحّشًا؛ لأنَّ ما ترونه هو الشيطان نفسه. وإذا تكلمت فما تسمعونه هو فحيح الأفعى...»[4].

ولذلك كانت المرأة في العصور الوسطى الغربيّة أصل الغواية، وسبب الخطيئة الأولى، وهي ينبوع المعاصي، وأصل الفجور، والخطأ مرتبط بها، ومنها انبجست المعاصي على البشريّة جمعاء. وهذا ما غلب بالفعل على نظرة اللاهوتيّين والفلاسفة المسيحيّين؛ فالمرأة لا هي إنسانة، ولا صديقة، ولا زميلة ...إلخ، ولكنّها مجرّد «وعاء للتناسل» كما قال القديس أوغسطين. أما **أوريجين السكندريّ**[5] (185-254 م) فقام ببتر أعضائه الجنسيّة فخصى نفسه حتى يبتعد تمامًا عن المرأة أصل الخطيئة والغواية والفجور، تلك الشيطانة التي إذا نادته فلا مفرّ من تلبية

---

[1]- إمام عبدالفتاح إمام، **أرسطو والمرأة**، سلسلة الفيلسوف والمرأة (2)، الطبعة الأولى، 2009، ص 8.

[2]- إمام عبدالفتاح إمام، مقدّمة الترجمة العربيّة لكتاب، سوزان موللر أوكين، **النساء في الفكر الغربيّ**، بيروت، دار التنوير، سلسلة المرأة في الفلسفة (7)، الطبعة الأولى، 2009، ص 10.

[3]- St. Bonaventura

[4]- إمام عبدالفتاح إمام، **الفيلسوف المسيحي والمرأة، سلسلة الفيلسوف والمرأة** (3)، الطبعة الأولى، 2009، ص 5.

[5]- Orgien

النداء! أمّا القديس **يوحنّا** فَمُ الذهب، فكان يرى أنَّ المرأة شرّ لا بدّ منه، وأنّها إغواء طبيعي، وكارثة مرغوب بها، وخطر منزليّ، وفتنة مهلكة، وشرّ مستور، وأنَّ حوّاء هي سبب طرد آدم من جنة عدن، وهي وسيلة الشيطان المثلى التي يقود بها الرجال إلى الجحيم. وكان القديس **توما الإكويني**[1] يُنزل المرأة منزلة الرقيق، ويجب على الزوجة أن تكون لزوجها أقرب ما تكون إلى الخادمة، ويناشد الإكويني الأبناء أن يحبّوا آباءهم أكثر مما يحبّون أمهاتهم![2].

وكان القانون المدنيّ أشدّ عداءً للمرأة من القانون الكنسيّ؛ فلم تنُصف المرأة لا في القانون المدنيّ ولا الكنسيّ، فقد كان القانونان يجيزان ضرب المرأة، وينصّان على ألّا تُسمع للنساء كلمة في المحكمة «لضعفهنّ»، وأعطى للزوج الحقّ في الانتفاع بكل ما للزوجة من متاع وقت الزواج، والتصرّف في ريعه. والحقّ أنَّ هذا القانون قد ظلّ معمولًا به في معظم أنحاء العالم الغربيّ حتى النصف الثاني من القرن التاسع عشر. حيث جُردت المرأة من الحقّ في كلّ شيء، فكان يتم التعامل معها معاملة القاصر أو السفيه؛ إذ جُردت المرأة - مهما كانت تقيّة أو ورعة - من حقّ حضانة أولادها، فقد كان من حقّ الزوج المُطلق الذي لا يُناقش ولا يُمارى فيه أن ينتزع منها أولادها، وهي ما تزال حيّة ترزق، وأن يعهد بهم إلى محظيّة أو خليلة. ويظلّ هذا الحق ساريًا حتى لو مات الزوج، ففي هذه الحالة يكون من حقّ أقرب أهله من العصب أن يستعمل نفس الحقّ الذي لم يشأ الأب المتوفّى أن يستعمله في وصيّته ويقصي الأم عن أولادها. كما لم يكن للمرأة في الغرب من حقّ في أن تقاضي غيرها أو يقاضيها غيرها. ولم يكن لها الحقّ في أن تتعاقد بغير إرادة زوجها وإجازته قانونًا. ولا يُسمح لها بأن تمتلك أكثر من مئتي جنيه ويصبح الزائد على ذلك من حقّ الرجل المطلق. كما لم يكن للمرأة في الغرب الحقّ في طلاق نفسها أو خلع الرجل متى استحالت العشرة بينهما. فهل كان شيء أشدّ من هذا بغيًا ونزولًا بالمرأة إلى الدرك الأسفل من الحطّة والمهانة؟![3]. فأيّ مهانة للمرأة في ظلّ تلك التشريعات الظالمة المجحفة وأيّ تطرف في وضعها من قِبل مشرّعين ظالمين لا يعرفون للمساواة وجهًا من وجوهها المتعددة.

[1]- Thomas Aquinas

[2]- إمام عبدالفتاح إمام، **الفيلسوف المسيحي والمرأة، سلسلة الفيلسوف والمرأة** (3)، الطبعة الأولى، 2009، ص 144.

[3]- إسماعيل مظهر، **المرأة في عصر الديمقراطيّة** (بحث حرّ في تأييد حقوق المرأة)، القاهرة، الهيئة العامّة لقصور الثقافة، 2015، ص 11، ص 67.

والجدير بالذكر هو استمرار فلاسفة الحداثة على هذا النهج؛ إذ ظلّ فلاسفتها يسيرون على نهج التراث القديم؛ فلم يكن حديثهم عن تحرير الإنسان واسترداد كرامته وحقوقه سوى حديث عن الرجل، بل عن نوع معيّن من الرجال هم الذين يشكّلون الطبقة البرجوازيّة الصاعدة التي وقفت تتصدّى للملك شارل لتنال حقوقها. فهذا **ديكارت**[1] (1596-1650) الذي ينطلق من ثنائيّته المشهورة بين العقل والجسد، كان يرى أنَّ الرجل يمثّل العقل والمرأة تمثّل الجسد، تلك الرؤية التي قصرت دور المرأة على امتاع الرجل وإسعاده. والرجل بوصفه يمثّل العقل هو المهتمّ بالأنشطة الفكريّة والسياسيّة، أمّا المرأة فإنّها غير مهيّأة لذلك. وعند **مكيافيللي**[2] (1469-1527) و**هوبز**[3] (1588- 1679) يفترس الأقوى الأضعف، فالإنسان ذئب أخيه الإنسان كما صرح الأخير، ومن ثمّ يتمّ تبرير إخضاع الأنثى بوصفها الأضعف. كما ذهب **جان جاك روسو** إلى أنّ خاصّيّة المرأة الأولى هي الدونيّة، فهي لا بدّ أن تسلّم بأنّها أدنى من الرجل، وأنّها ما وُجدت إلا لمتعة الرجل وخدمته، ومن ثمّ يجب أن تُربّى بطريقة جدّ مغايرة كما أوجدتهما الطبيعة متغايرين؛ ولذلك تصبح تربية المرأة عند روسو مقصورة على تدبير منزلها وتربية أولادها وإسعاد زوجها فحسب، وهو إنْ رأى ضرورة العناية بالتربية البدنيّة والجسميّة للمرأة، فلا يكون ذلك إلّا لإكساب المرأة قواماً ممشوقاً يمتع زوجها، وأن تكون قادرة على تحمّل مصاعب الحمل والولادة، ومن أجل إنجاب أطفال أصحّاء، وعلى الفتاة أن تتعوّد الطاعة وحبّ العمل، وأن تتعلّم الحياكة والتطريز وأشغال الإبرة، وكذلك الغناء والعزف والرقص، فكلّ هذا يزيد من جمالها ويكثر من إعجاب الرجال بها. أمّا الفلسفة والعلوم والفنون، فليس لها أن تشتغل بشيء منها؛ لأنَّه لا يرى فيها القدرة على مزاولة الأعمال العقليّة التي يزاولها الرجال[4]. بل إنّ روسو حرم المرأة من أن تختار دينها، فالنساء على دين أزواجهنّ!

أمّا **كانط** فيلسوف العقلانيّة، فقد تساءل: هل للمرأة عقل؟ وأجاب أنَّ لها عقلاً، ولكنّه عقل جميل! ولا شكّ أنّها إجابة مراوغة، حيث استخدم كلمة جميل ليغلّف بها أفكارًا بالغة

[1]- Descartes

[2]- Machiavelli

[3]- T. Hobbes

[4]- Rousseau، Emile، or *Treatise on Education*، translated by.William H.Payne.ph. D.N.Y. and London،1926 ، p.301-305.

القسوة، منها أنّ المرأة لا تتحمّل التفكير المجرّد، وليس من الصواب أن تحشو رأسها بالمناقشات العلميّة، فليس لها فيها رأي ولا مشورة. كما أنّه إذا كان قد حارب القنانة وطالب بتحرير العبيد، لكنّه للأسف لم يحارب عبوديّة المرأة للرجل، بل رضي بها وباركها ودعمها[1]. ورأى أنّ مسؤوليّة المرأة في المجتمع هي القيام بإسعاد الرجل وحفظ النوع، والقيام بالأعمال المنزليّة.

ومن **كانط**[2] إلى **شوبنهاور**[3] **ونيتشه**[4] لم يختلف الأمر كثيًرا؛ فقد أبغض **شوبنهاور** المرأة بُغضًا شديدًا حتى أمّه، أمّا نيتشه فقد كان يضع المرأة دائمًا موضع العبد الآبق أو الحيوان غير المطيع، فكان يقول: «إذا قصدتَ النساء فخذ السوط معك»[5].

وأمام هذا التطرّف والإجحاف لكل حقوق المرأة، كان لا بدّ أن تنتفض المرأة الغربيّة ثائرة على هذا الظلم البيِّن، والإذلال المهين، والسيطرة الذكوريّة المطلقة على كلّ شيء، فكان لا بدّ أن تكون النتيجة مضادّة بنفس القوّة وبعكس الاتجاه، طبقًا لقوانين الطبيعة، رغم اختلاف تلك القوانين عن الظواهر الإنسانيّة، فكان تحرر المرأة في الغرب تحرّرًا من كلّ شيء، والحقيقة أنّه لم يكن تحرّرًا بقدر ما كان تطرّفًا في الاتجاه المضادّ؛ أدّى في النهاية إلى أنّ المرأة لم تقنع بتحرير المرأة وانصافها، فطمعت في عالم تنفرد به المرأة، وتتمكّن من التمركز فيه حول ذاتها، ممارسةً فيه غلوًّا مماثلاً لذلك الغلو الذي مورس عليها على مدار التاريخ. ولذلك ظهرت المرأة الثالثة، على حد تعبير **جيل ليبوفيتسكي**[6] الذي رأى أنَّ المرأة في الغرب مرّت بثلاث مراحل: كانت في الأولى مؤبلَسة ومحتقَرة، وهي المرحلة الأطول على الإطلاق والتي استمرت في بعض المجتمعات الغربيّة حتى فجر القرن العشرين، وفي الثانية مدلّلة؛ إذ كانت الجنس الجميل ومربّية الأطفال وحوريّة المنزل، لكنها لا تلعب أيّ دور في الحياة السياسيّة ولا استقلاليّة ماديّة أو فكريّة لها، ويجب أن تكون رهن إشارة زوجها. وإن كنت أرى أنّها لا تختلف في الغالب الأعمّ عن المرأة الأولى، إلا أنها اكتسبت شيئًا قليلًا من الكرامة الإنسانيّة ليس إلّا،

[1]- إمام عبدالفتاح إمام، **الفيلسوف المسيحي والمرأة، القاهرة**، دار صبح للطباعة والنشر، سلسلة الفيلسوف والمرأة (9)، الطبعة الأولى، 2011، ص 5.

[2]- Kant

[3]- Schopenhauer

[4]- Nietzsche

[5]- محمد عمارة، **الإسلام والغرب، أين الخطأ وأين الصواب**، القاهرة، مكتبة الشروق الدوليّة، الطبعة الأولى، 2004، ص 248.

[6]- Gilles Lipovetsky

أما المرأة الثالثة فهي المتمركزة حول ذاتها التي تقيم قطيعة كبرى في تاريخ النساء[1]. ففيها تتمتّع بالاستقلال التامّ والنديّة الكاملة في كافّة المجالات، بل تتطلع إلى صرع الرجل وقهره أو الاستغناء التام عنه والاكتفاء بالذات الأنثويّة.

ثانيًا: رفض الأنثى المتمركزة حول نفسها للأديان السماوية وتأليه ذاتها

رأت الأنثى أنَّ العادات والتقاليد والأعراف الاجتماعيّة لم تكن هي الوحيدة التي جنت عليها وكبّلت حرّيّتها، بل رأت أنّ الأديان السماويّة لعبت الدور الأكبر في ترسيخ هذه العادات وتلك التقاليد والأعراف، وكيف أنّه بإضفاء صبغة دينيّة عليها تمّ ترسيخها في عقول الشعوب ووجدانها، مما جعلها أمرًا لا مفرّ منه؛ ولذلك اهتمّت النسويّة الحديثة بتصوير الأديان السماويّة على أنّها قيد رجعيّ يقيّد طموحات المرأة، بسبب التفسيرات الذكوريّة للدين، فكان من الضروريّ الثورة على الدين ثورة عارمة، فعلى سبيل المثال يعيب الفكر النسويّ عقيدة التثليث التي تعدّ جوهر المسيحيّة كما يؤمن بها أتباعها؛ لأنّها تعبر عن ذكوريّة اللغة والفكر؛ فالآب مذكّر والابن مذكّر والروح القدس مذكّر، مما يعكس السيطرة الذكوريّة على الأديان، وأن اعتبار الله ذكرًا يستتبعه القول بأنّ الذكر إله.

ولا شك أنّ حركات «الأنثى المتمركزة حول نفسها» نجحت إلى حدّ بعيد في أن تشيع في معظم الأوساط الغربيّة فكرة العداء بين الدين وتحرير المرأة، وتعالت الصيحات المردّدة بأن الأديان تستعبد النساء. ولقد نجحت هذه الحركات في الضغط على المؤسّسات الدينيّة الغربيّة. تلك التي خانت رسالتها- حتى أصدرت- في سنة 1994 م – طبعة جديدة من العهدين القديم والجديد، سُمّيت «الطبعة المصحّحة»، تمّ فيها تغيير المصطلحات والضمائر المذكّرة، وتحويلها إلى ضمائر محايدة! من أمثلة ذلك ما أوجبته تلك الحركة من الابتعاد عن الإشارة إلى الإله باعتباره ذكرًا، وضرورة الإشارة إليه باعتباره ذكرًا وأنثى في الوقت ذاته، فيقال على سبيل المثال: **إنَّ الخالق هو الذي/ هي التي، وضع/ وضعت...إلخ!** بل ويُشار إليه أحياناً بالمؤنّث وحسب، فهو «ملكة الدنيا» و «سيّدة الكون»!.... وهكذا ألّهت هذه الحركات الأنثى ذاتها.

---

[1]- يل ليبوفيتسكي، **المرأة الثالثة – ديمومة الأنثوي وثورته**، ترجمة دينا مندور، مراجعة وتقديم جمال شحيد، القاهرة، المركز القومي للترجمة، الطبعة الأولى، 2012، ص 229-237.

وقد حاولت الفيلسوفة النسويّة نعومي **جولدنبرج**[1] وضع رؤية جديدة للألوهيّة تتمركز حول الأنثى، وذلك في محاولة منها لبناء دين نسويّ جديد يُمكِّن المرأة من إقامة حياة روحيّة مقدّسة مباينة لتلك الصورة التي تمتهن المرأة في الأديان السماويّة الذكوريّة (حسب وصفها)، وكان ذلك من خلال دعوتها إلى العودة إلى عبادة المرأة/ الإلهة؛ لأنّ عبادة المرأة ترفع من شأن المرأة، وتربط بين الدين والخصوبة، وبين الخير والقوة، في مقابل عبادة الرب/ الإله الذي يدعو إلى الثبات والهيمنة والسيطرة[2]. كما شاركتها الدعوة الكاتبة الأمريكيّة **ستار هوك**[3] التي دعت إلى دين يقوم على عبادة إلهة مؤنّثة تجعل المؤنّث هو الطبيعة والذات. كما تذهب إلى أبعد من هذا عالمة اللاهوت النسويّ سالي ماكفاجو[4] التي دعت إلى ضرورة تجسيد الإلهة الأنثى، واعتبار أن هذا العالم كلّه جسد لها. أمّا الفيلسوفة وعالمة اللاهوت النسويّة الشهيرة ماري ديلي[5]، فتذهب إلى أنّ تحرير المرأة الحقيقيّ يأتي أوّلاً من إسقاط الفكر الذكوريّ من المعتقدات والأديان والممارسات الدينيّة، واستبدال هذا الفكر بدين وثنيّ نسويّ جديد تكون فيه الإلهة/ الأنثى هي المعبودة الوحيدة [6]. ولقد وجّهت آنا ليفيا بليرابل – التي نصبت نفسها رسولة تنطق بلسان الإلهة/الأنثى لتبلّغ رسالتها للعالم أجمع- نداء على شبكات الإنترنت تحثّ فيه القرّاء على ضرورة نشر تعاليم هذه الإلهة/الأنثى حتى تسود عبادتها جميع أنحاء العالم. وقد تجاوزت النسويّة البيئيّة مجرّد الدعوة لعبادة الأنثى، ووضعت نظامًا تربويًّا للأطفال والأمهات لكي يسيروا عليه، ويقوم هذا النظام على تعاليم الإلهة/الأنثى وقيمها، وهي:

- يجب على الأطفال أن يبتعدوا عن تعاليم الأديان الجامدة، وأن يتعلّموا العبادة اليوميّة للإلهة/الأنثى في المكان المخصّص لها داخل البيت.

- أن يقيموا الشعائر والصلوات للإلهة/الأنثى حتى يشعروا بالسعادة التي تتحقّق برضاها عنهم.

---

[1]- N.Goldenberg

[2]- N. Goldenberg، Return of The Goddess: ***Psychoanalytic Reflections on The Shift from Theology to Thealogy*، *in (ed) King: Religion and Gender***، Oxford، UK; Cambridge، USA: Blackwell Publishers،1995 ، pp.145164-.

[3]- S. Hock

[4]- S. Macfague

[5]- M. Daly

[6]- خالد قطب، **اللاهوت النسويّ وثنيّة جديدة**، القاهرة، مجلّة أوراق فلسفيّة، العدد السابع الثلاثون، 2013، ص 141.

- أن يقيموا الاحتفالات والأعياد للإلهة/الأنثى بالطريقة التي ترضى عنها الإلهة[1].

ولا شكّ أنَّ هؤلاء النسويّات قد وقفن على مجموعة من النصوص الدينيّة التي تجور على المرأة وتسلبها حقوقها، الأمر الذي دفعهنّ إلى أن يقفنَ هذا الموقف من الدين، أعني تقويض كلّ الأديان السماويّة؛ لأنّها أبويّة ذكوريّة وسيادة الدين النسويّ الجديد الذي يضع المرأة الإلهة على رأس هذا الكون.

والحقيقة أنّه من السهل الوقوف على ما ورد بالعهدين القديم والجديد من نصوص تقف ضد المرأة وتقف لها بالمرصاد. ففي العهدين القديم والحديث نجد أنّ الخطيئة الأولى التي حمّلت البشريّة تبعات أوزارها إنّما هي ناشئة عن عقيدة الخطيئة الأصليّة الموروثة التي هي إحدى التعاليم الكبرى، وأساس من أساسيّات الديانة المحرّفة التي ينتمي لها العالم الغربيّ اليوم، والتي ترى أنّ المرأة منبع الشرور والخطايا، بل هي سبب شقاء الإنسانيّة. ومن أهمّ النصوص التي تؤكّد ذلك ما جاء في سفر التكوين، إذ سأل الربّ آدم عليه السلام:

(هَلْ أَكَلْتَ مِنَ الشَّجَرَةِ الَّتِي أَوْصَيْتُكَ أَنْ لاَ تَأْكُل مِنْهَا؟ فَقَالَ آدَمُ: (الْمَرْأَةُ الَّتِي جَعَلْتَهَا مَعِي هِيَ أَعْطَتْنِي مِنَ الشَّجَرَةِ فَأَكَلْتُ)فَقَالَ الرَّبُّ الإِلهُ لِلْمَرْأَةِ: (مَا هذَا الَّذِي فَعَلْتِ؟) فَقَالَتِ الْمَرْأَةُ: (الْحَيَّةُ غَرَّتْنِي فَأَكَلْتُ).. وَقَالَ لِلْمَرْأَةِ: (تَكْثِيرًا أُكَثِّرُ أَتْعَابَ حَبَلِكِ، بِالْوَجَعِ تَلِدِينَ أَوْلاَدًا. وَإِلَى رَجُلِكِ يَكُونُ اشْتِيَاقُكِ وَهُوَ يَسُودُ عَلَيْكِ)[2].

ولذلك ليس غريبًا أن يقول اليهوديّ في صلاته (أشكرك يا إلهي أنك خلقتني رجلاً ولم تخلقني امرأة)، بينما تقول المرأة مستسلمة للأمر الواقع: (أشكرك يا إلهي على أنك خلقتني كما تشاء)[3]. فالمرأة فخّ منصوب لا ينجو منه إلاّ الصالح على نحو ما جاء في سفر الجامعة:

(فَوَجَدْتُ أَمَرَّ مِنَ الْمَوْتِ: الْمَرْأَةَ الَّتِي هِيَ شِبَاكٌ، وَقَلْبُهَا أَشْرَاكٌ، وَيَدَاهَا قُيُودٌ. الصَّالِحُ قُدَّامَ اللهِ يَنْجُو مِنْهَا. أَمَّا الْخَاطِئُ فَيُؤْخَذُ بِهَا)[4].

---

[1]- خالد قطب، **اللاهوت النسويّ وثنيّة جديدة**، القاهرة، مجلّة أوراق فلسفيّة، العدد السابع الثلاثون، 2013، ص 144-142.

[2]- **سفر التكوين**، الإصحاح الثالث (13-11، 17). وموجز تلك العقيدة أن آدم عليه السلام أكل من الشجرة المحرّمة، فعاقبه الله بالطرد من الجنّة وأسكنه الأرض، وظلّ الجنس البشريّ يحمل تبعات تلك الخطيئة وأوزارها حتى أرسل الله ابنه (تعالى الله عما يقولون علو كبيرًا) المسيح عيسى بن مريم ليصلب فداء وليبين للناس طريق الخلاص من هذه الخطيئة.

[3]- Simone de Beauvoir، *The Second Sex*، Trans. by H.M. Parshley، Penguin Books،1987 ، p.22.

[4]- سفر الجامعة، الإصحاح السابع (26).

ومما يدعو للعجب أنّ اليهودي وفقًا لتعاليمه الدينيّة يمكنه أن يبيع ابنته كأَمَة لمن يرغب في شرائها، على نحو ما جاء في سفر الخروج: (**وَإِذَا بَاعَ رَجُلٌ ابْنَتَهُ أَمَةً، لاَ تَخْرُجُ كَمَا يَخْرُجُ الْعَبِيدُ**)[1]. فهي إذن ضمن التركة المكوّنة من العبيد، والأموال، والجواري، والثور، والأشياء الأخرى. ففي تثنية الاشتراع:

(**وَلاَ تَشْتَهِ امْرَأَةَ قَرِيبِكَ، وَلاَ تَشْتَهِ بَيْتَ قَرِيبِكَ وَلاَ حَقْلَهُ وَلاَ عَبْدَهُ وَلاَ أَمَتَهُ وَلاَ ثَوْرَهُ وَلاَ حِمَارَهُ وَلاَ كُلَّ مَا لِقَرِيبِكَ**)[2].

والواقع أنّ العهد القديم يحوي أمورًا كثيرة وآيات متعدّدة تستحقر النساء وتعكس دونيّتهم، فتظهر النساء مستعبدات بوصفهنّ موجودات دنيا ذات وضع متدنٍ يمكن بيعها كأيّ شيء، محرومة من أدنى الحقوق، لا قيمة لها ولا أهمّيّة إلا خدمة الرجل الذي هو سيّدها وتاج رأسها.

ولم يختلف الأمر كثيرًا في النصرانيّة عن اليهوديّة، فالرجل هو الوسيط بين المرأة والإله؛ إذ نجد في رسالة كورنثوس الأولى:

(**لِتَصْمُتْ نِسَاؤُكُمْ فِي الْكَنَائِسِ لأَنَّهُ لَيْسَ مَأْذُوناً لَهُنَّ أَنْ يَتَكَلَّمْنَ بَلْ يَخْضَعْنَ كَمَا يَقُولُ النَّامُوسُ أَيْضاً. وَلَكِنْ إِنْ كُنَّ يُرِدْنَ أَنْ يَتَعَلَّمْنَ شَيْئاً فَلْيَسْأَلْنَ رِجَالَهُنَّ فِي الْبَيْتِ؛ لأَنَّهُ قَبِيحٌ بِالنِّسَاءِ أَنْ تَتَكَلَّمَ فِي كَنِيسَةٍ**)[3].

كذلك هي المرأة المخلوقة من أجل الرجل، فهي في مرتبة أدنى منه، كما في الرسالة الأولى إلى أهل كورنثوس:

(**وَأَمَّا الْمَرْأَةُ فَهِيَ مَجْدُ الرَّجُلِ، لأَنَّ الرَّجُلَ لَيْسَ مِنَ الْمَرْأَةِ، بَلِ الْمَرْأَةُ مِنَ الرَّجُلِ. وَلأَنَّ الرَّجُلَ لَمْ يُخْلَقْ مِنْ أَجْلِ الْمَرْأَةِ، بَلِ الْمَرْأَةُ مِنْ أَجْلِ الرَّجُل**)[4].

---

[1]- سفر الخروج، (7:21).

[2]- سفر التثنية، (21:5).

[3]- رسالة كورنثوس الأولى، الإصحاح الرابع عشر (35-34)

[4]- رسالة كورنثوس الأولى، الإصحاح الحادي عشر (9-7)

ولم تتغيّر في النصرانيّة وجهة النظر الدينيّة التي ترى أنّ المرأة هي أصل الخطيئة، وأنّها هي التي انحرفت بآدم وأخرجته من الجنّة عندما أطاعت الحيّة فأكلت من الشجرة المحرّمة. بالرغم من أنّذ السيد المسيح كان يعامل النساء بلطف، ويتحدث إليهنّ بمودّة، ولم ينظر أبدًا إلى المرأة تلك النظرة التي تنمّ عن كراهية أو بغض أو احتقار. ولكن غلبت العادات القديمة والتقاليد اليهوديّة والرومانيّة، فطغت على التعاليم الحقيقيّة للسيد المسيح تجاه المرأة حتى أصبحت التعاليم الرئيسة للمسيحيّة، وكان ذلك الخلط قد تمّ على يد القديس بولس –عدوّ المرأة – الذي وضع حجر الأساس في النظريّة المسيحيّة عن المرأة التي ظلّت سائدة حتى العصر الحديث بما تحمله من كراهية ودونيّة.

ولذلك تمرّدت حركة «التمركز حول الأنثى» على التراث الدينيّ الذي قيَّد حرّيّتها ونظر إلى المرأة نظرة كلّها ازدراء ودونيّة واحتقار، فغلب عليها المغالاة في رفض كلّ ما يتعلّق بهذا التراث الغربيّ الذي غالى في اضطهادها وامتهان كرامتها، وكان الدين على رأس هذا التراث الذي اعتبرته متحيّزًا ضدّ المرأة. فلم يكن غريبًا أن ترفع حركة «التمركز حول الأنثى» شعار الحرب ضد الله وضد الأديان وتكتفي بتأليه ذاتها.

ثالثًا: التمايز الراديكاليّ بين مصطلحي «تحرير المرأة» و «التمركز حول الأنثى»

قد يعتقد بعض الباحثين أن مفهوم «التمركز حول الأنثى» هو أحد التنويعات المفاهيميّة والمصطلحيّة لمصطلح «تحرير المرأة»، أو أنّ الأوّل هو التطوّر الطبيعي للثاني، أو أنّهما مترادفتان أو متقاربان في المعنى. لكن – في الواقع- هذا الفهم وذاك الاعتقاد ليس صحيحًا إلى حدّ كبير؛ لأنَّ حركة «تحرير المرأة» هي واحدة من حركات التحرّر القديمة التي تدور في إطار إنسانيّ يؤمن بفكرة مركزيّة الإنسان في الكون، وبفكرة الإنسانيّة المشتركة التي تشمل كلّ الأجناس والألوان، وتشمل الرجال والنساء، وبفكرة الإنسان الاجتماعيّ الذي يستمد إنسانيّته من انتمائه الحضاريّ والاجتماعيّ. ومن ثمّ تحاول حركة «تحرير المرأة» الدفاع عن حقوق المرأة داخل حدود المجتمع، وبعيدًا عن صور الصراع المختلفة؛ إذ إنّ غايتها تحقيق قدر من

العدالة الحقيقيّة داخل المجتمع، فتحصل على عائد عادلٍ جرّاء ما تقدّم من عمل نافع. وعادة ما تطالب حركات تحرير المرأة بأن تحصل المرأة على حقوقها الكاملة في المجالات المختلفة: سياسيّة كانت - حق المرأة في الانتخابات والمشاركة في السلطة-، أو اجتماعيّة – حق المرأة في الطلاق وفي حضانة الأطفال- أو اقتصاديّة - مساواة المرأة في الأجور مع الرجل طالما يؤدّيان العمل نفسه- [1].

وبالرغم من أن بعض الرؤى المتطرّفة التي قد تنتاب بعض من ينادون بحرّيّة المرأة، من قبيل أنّهم قد يستخدمون خطابًا تعاقديًّا أحيانًا، وقد ينظرون أحيانًا للمرأة على أنّها فرد مستقلّ بذاته عن المجتمع، لا بوصفها أمًّا وعضوًا في أسرة، أو قد ينظرون إليها بوصفها إنسانًا اقتصاديًّا أو جسمانيًّا، أي إنسانًا طبيعيًّا مادّيًّا) لا إنسانًا إنسانًا.. إلا أنّ الإطار المرجعيّ النهائيّ هو الرؤية الإنسانيّة التي تضع حدودًا بين الإنسان والطبيعة، وتفترض وجود مركزيّة ومعياريّة ومرجعيّة وطبيعيّة إنسانيّة مشتركة؛ لذا تأخذ حركة «تحرير المرأة» بكثير من المفاهيم الإنسانيّة المستقرّة الخاصّة بأدوار المرأة في المجتمع، وأهمها، بطبيعة الحال، دورها كأمّ[2].

ومن ثم لا تطرح حركة «تحرير المرأة» أفكارًا شاذّة أو مستحيلة، ولا تنزلق في التجريب اللانهائيّ المستمر الذي لا يستند إلى نقطة بدء إنسانيّة مشتركة، ولا تحدّه أيّ حدود أو قيود إنسانيّة أو تاريخيّة أو أخلاقيّة. فهي تتحرك داخل إطار من المفاهيم الإنسانيّة المشتركة التي صاحبت الإنسان عبر تاريخه الإنسانيّ، مثل مفاهيم: الأمومة وتنشئة الأطفال، الأسرة، العائلة، التعاون، المشاركة، المساواة في الحقوق المهنية والسياسيّة...

أمّا حركة «التمركز حول الأنثى»، فهي مختلفة تمامًا عن حركة «تحرير المرأة»؛ إذ إنَّ الأولى باتت تنظر إلى المرأة خارج أيّ سياق اجتماعيّ إنسانيّ، بحيث أصبحت كائنًا طبيعيًّا مادّيّاً كمّيًّا، ليس لها أيّ مكانة خاصّة، ويسري عليها ما يسري على الكائنات الطبيعيّة الأخرى. وتترجم هذه الرؤية نفسها- كما يقول عبدالوهاب المسيري- إلى مرحلتين:

1- مرحلة واحديّة إمبرياليّة وثنائيّة وواحديّة صلبة ينقسم فيها العالم إلى ذكور متمركزين

[1]- عبدالوهاب المسيريّ، **العلمانيّة الجزئيّة والعلمانيّة الشاملة**، المجلد الأول، القاهرة، دار الشروق، الطبعة الأولى، 2002، ص 323-324.

[2]- المرجع السابق، ص 324.

تمامًا حول ذكوريّتهم ،ويحاولون أن يصرعوا الإناث ويهيمنوا عليهم، وإلى إناث متمركزات تمامًا حول أنوثتهنّ ويحاولن بدورهنّ أن يصرعنَ الرجال ويهيمننّ عليهم.

2- سرعان ما تنحلّ هذه الواحديّة الإمبرياليّة والثنائيّة والواحديّة الصلبة لتصبح واحديّة مادّيّة سائلة لا تعرف فارقًا بين ذكر أو أنثى؛ لذا لا يتصارع الذكور مع الإناث، وإنّما يتفكّك الجميع ويذوبون في كيان سديميّ واحد لا معالم له ولا قسمات[1].

أي أنَّ حركة «التمركز حول الأنثى» يغيب فيها البعد الإنسانيّ سواء أكان في مرحلتها الأولى أم الثانية؛ ففي المرحلة الأولى تتبلور العلاقة بين الرجل والمرأة في شكل علاقة ندّيّة وصراع، لا علاقة توافق وتكامل؛ حيث تتمركز الأنثى حول ذاتها ويتمركز الرجل هو الآخر حول ذاته، ويصبح تاريخ البشريّة هو تاريخ الصراع بين الرجال والنساء، ومحاولات المرأة للخلاص من هيمنة الذكر ووضع نهاية لتلك الهيمنة وتفكيك هذا العالم الذكوريّ، واستبسال الرجل في الدفاع عن مكاسبه التاريخيّة واستبعاد الإناث تمامًا من المركزيّة الكونيّة. أمّا في المرحلة الثانية، فهي مرحلة سائلة يتماهى فيها الجميع ذكورًا وإناثًا لا فرق بينهما ولا بين العالم المادّيّ. الذكر والأنثى كلاهما مجرّد إنسان طبيعيّ رماديّ، يتمظهران ككيان مادّيّ متخلّيًا عن تاريخه الإنسانيّ مبتدأً عصر الإنسان ذي البعد الواحد أو الإنسان المتشيّئ الفاقد لهويّته الإنسانيّة.

رابعًا: المعالم المميّزة لحركة التمركز حول الأنثى

تتشكّل معالم حركة «التمركز حول الأنثى» بوصفها حركة نسويّة معاصرة من مجموعة من الأفكار ميّزتها عن حركات التحرّر السابقة التي أفرزها النضال النسويّ منذ القرن التاسع عشر. تبدو فيها المرأة متمركزة حول ذاتها تشير إلى ذاتها، مكتفية بذاتها، تودّ «اكتشاف» ذاتها و «تحقيقها» خارج أيّ إطار اجتماعيّ، في حالة صراع كونيّ أزليّ مع الرجل المتمركز حول ذاته، وكأنّها الشعب المختار في مقابل الأغيار. أي أنّها بدأت عمليّة تفكيك تدريجيّة لمقولة المرأة كما تم تعريفها عبر التاريخ الإنسانيّ وفي إطار المرجعيّة الإنسانيّة، لتحلّ محلّها مقولة جديدة تمامًا تسمى «المرأة» أيضاً، ولكنّها مختلفة في جوهرها عن سابقتها[2]. ومن أهمّ هذه المعالم ما يلي:

[1]- عبدالوهاب المسيريّ، **العلمانيّة الجزئيّة والعلمانيّة الشاملة**، المجلد الأول، القاهرة، دار الشروق، الطبعة الأولى، 2002، ص 326.

[2]- عبدالوهاب المسيري، **قضيّة المرأة بين التحرير.. والتمركز حول الأنثى، القاهرة**، دار نهضة مصر، الطبعة الثانية، 2020، ص 20.

1. التأثّر بأفكار ما بعد الحداثة

ظهرت تيارات ما بعد الحداثة بفكرها الداعي إلى التعدّديّة والنسبيّة ورفضها للمطلقات والثوابت العقديّة، وتفكيك المطلق وتقويض المقولات الكلّيّة وانهيار اليقين، وشدّدت على ضرورة إحياء الاعتقاد بتعدّد الآلهة؛ لذلك لم يكن غريبًا أن تتأثّر أفكار حركة «التمركز حول الأنثى» بأفكار فلاسفة ما بعد الحداثة؛ حيث إنَّ أحد أصولها الأساسيّة هو سقوط السرديّات الكبرى التي آمنت بوجود مجموعة من المبادئ العامّة الكلّيّة العالميّة التي تقوم عليها الحقائق الثابتة؛ ولهذا رفضت «ما بعد الحداثة» كافّة المبادئ والأفكار والنظريّات الممثّلة لهذه المبادئ العامّة. ومن ثم، وفي ظلّ التأثّر بمثل هذه الأفكار، كان تمرّد حركة «التمركز حول الأنثى» على كلّ السرديّات الكبرى التي تعطي القوامة والأفضليّة للرجل على مدار التاريخ. ومن نفس المنظور تمرّدت –أيضًا- على كافّة الرؤى الدينيّة لعلاقة الرجل بالمرأة. كذلك احتفَت بالجسد وتمركزت حوله، فأهدرت أبسط حقوق الإنسان، وحوّلته إلى كمّ مادّيّ لا قداسة له. وارتبطت- كذلك- بظهور الإنسان الاقتصاديّ الباحث عن المنفعة المادّيّة الراهنة مما أدّى إلى بزوغ المرحلة الأحاديّة الإمبرياليّة والثنائيّة والواحديّة الصلبة التي انقسم فيها العالم إلى ذكور متمركزين حول ذكوريّتهم، وإناث يحاولن بدورهم أن يصرعن الرجال ويهيمن عليهم. وبذلك تتحوّل الإنسانيّة مع حركة «التمركز حول الأنثى» من ما هو إنسانيّ إلى نظرة أحاديّة للعالم من منظور أنثويّ، حكرًا على المرأة وحربًا على الرجل. وكذلك يمكننا القول إنّه إذ كانت الفلسفة النسويّة قد قامت على فكر ما بعد الحداثة الذي اهتمّ بكلّ ما هو مهمّش، لكنّه لم ينل حظّه من الظهور والانتشار، فإنّ فكر ما بعد الحداثة قد وجد في الحركات النسويّة وداعيات الفكر النسويّ ضالّته المنشودة بوصفه خير أداة لتنفيذ أفكاره ونشرها في العالم كلّه.

2. تغييب الإنسانيّ وإنكار الإنسانيّة المشتركة

تنادي نزعة «التمركز حول الأنثى» بالتجريب الدائم والمستمرّ، وتطرح برنامجًا «ثوريًّا» يدعو إلى إعادة صياغة كلّ شيء: التاريخ واللغة والرموز، بل الطبيعة البشريّة كما تحقّقت عبر التاريخ، وكما تبدّت في مؤسّساته التاريخيّة، وكما تجلّت في أعمال فنّيّة، فهذا التحقّق والتبدّي والتجلّي إن هو إلا انحراف عن مسار التاريخ الحقيقيّ[1]؛ إذ يتنكّر الإنسان لوعيه

[1]- عبير سعد، **رؤية المسيري للنسوية، مجلة أوراق فلسفية**، العدد 19، القاهرة، 2008، ص 256.

التاريخيّ وتراثه القيميّ والدينيّ ويبدأ من جديد وكأنّه خُلق اليوم فقط! فيعيد النظر إلى المقبول والممنوع، الحسن والقبيح، الطيب والخبيث بناء على معايير جديدة تفترضها النسويّة المتطرّفة !

ولذلك لم يكن غريبًا أن تدافع حركة «التمركز حول الأنثى» عن كلّ ما هو منبوذ في التاريخ وممنوع في العادات والتقاليد ومحرَّم في الأديان، في ظلّ دعوتها إلى إعادة صياغة كلّ شيء، ومن ثم كان دفاعها عن الشواذّ جنسيًّا، وعن أندية العراة والمخدِّرات وعبادة الشيطان وفقدان الوعي وحقّ الانتحار... هذه الأشياء التي يرفضها الدين والعقل السليم والأديان المختلفة عبر التاريخ. وهو الأمر الذي يشكّل هجومًا على طبيعة الإنسان الاجتماعيّة، وعلى إنسانيّتنا المشتركة كمرجعيّة نهائيّة وكمعيار ثابت يمكن الوقوف على أرضه لإصدار أحكام إنسانيّة ولتحديد ما هو إنسانيّ وما هو غير إنسانيّ. وبذلك يصبح الشذوذ الجنسيّ – على سبيل المثال- ليس مجرّد تعبير عن مزاج (أو انحراف) شخصيّ، وإنّما تحوّل إلى أيديولوجيّة تهدف إلى إلغاء ثنائيّة إنسانيّة أساسيّة هي ثنائيّة الذكر والأنثى التي يستند إليها العمران الإنسانيّ، وبذلك لا يبقى من الإنسانيّة سوى إنسان عبارة عن وحدة مستقلّة بسيطة، أحاديّة البعد، غير اجتماعيّة وغير حضاريّة، لا علاقة لها بأسرة أو عائلة أو مجتمع أو دولة أو مرجعيّة أخلاقيّة أو اجتماعيّة أو دينيّة. فلا يبقى منها سوى إنسان مسخ أحاديّ النوع مكوّن من مجموعة من الحاجات المادّيّة البسيطة المجرّدة التي تحدّدها الاحتكارات، وشركات الإعلانات والأزياء، وصناعات اللذة والإباحيّة[1].

ولذلك –مع «حركة التمركز حول الأنثى» -لا حقّ هناك للإنسان الاجتماعيّ ولا دفاع عن منظومة قيميّة أو خصوصيّة إنسانيّة، حيث يصبح العمل الإنسانيّ[2] هو العمل الذي يقوم المرء به نظير أجر نقديّ محسوب ومحدّد خاضع لقوانين العرض والطلب، يُؤدّى في رقعة الحياة العامّة، أو يصبّ فيها في نهاية الأمر. ومن ثم فلا معنى لأعمال الأمومة والطفولة والتنشئة والتربية الأسريّة؛ لأنّها أعمال تتمّ في رقعة الحياة الخاصّة ولا يمكن حساب ثمنها، وهكذا يحلّ الكمّ محلّ الكيف والثمن محلّ القيمة.

[1]- عبدالوهاب المسيري، **قضيّة المرأة بين التحرير والتمركز حول الأنثى**، ص 11-12.

[2]- Labour

3. حتميّة الصراع بين الذكر والأنثى

ترى حركة «التمركز حول الأنثى» أنّ الإنسان في صراع دائم مع أخيه الإنسان، وهو في حرب دائمة ضد الإنسان وضدّ الطبيعة. فكلّ شيء في نظر هذه الحركة إن هو إلّا تعبير عن موازين القوى وثمرة الصراع المستمرّ. والإنسان مجرّد كائن طبيعيّ يمكن ردّه إلى الطبيعة/ المادّة، ويمكن تسويته بالكائنات الطبيعيّة.

وتتمحور حركة «التمركز حول الأنثى» حول أنّ الأنثى في صراع أبديّ مع الرجل، فلا حبّ ولا تراحم ولا مودّة ولا إنسانيّة مشتركة، بل صراع شرس. وإذا كان الرجل قد انتصر فيما مضى، فقد آن الآوان لأن تنتصر الأنثى وتسود، فالعداء والصراع هما أصل العلاقة بين الجنسين. ومن ثم لن تلجأ المرأة إلى الرجل لتحقيق الإنسانيّة المشتركة، ولكنها ستكتفي بذاتها النسويّة، ومن ثمّ يكون السحاق هو الحلّ الوحيد المتاح، وهذا ما اختزلته إحدى النسويّات في قولها: «**إذا كانت الفيمينزم هي النظريّة، فالسحاق هو التطبيق**». وذهبت الكاتبة النسويّة **أدريان ريتش** في هذا الصدد إلى القول في مقال لاقى ذيوعًا وانتشاراً في الأوساط النسويّة بعنوان **التغاير الجنسيّ القهريّ ووجود السحاقيّات**[1] رأت فيه:

«أن ميل المرأة الجنسيّ للآخر الذكر يمثّل قهرًا لها، وعلى المرأة أن تكتفي بالمرأة كشريكة ورفيقة»[2].

ومن ثم فهي حركة تمثّل ثورة على الدين، وعلى الله، وعلى اللغة، والثقافة والتاريخ والعادات والتقاليد والأعراف، بل على كلّ تلك العوامل التي ساعدت على قهر الرجل للأنثى. وقد استلزم تمحور هذه الحركة حول الأنثى ذاتها استقلالَ الأنثى استقلالاً كاملاً عن عالم الرجال، وفي سبيل إثبات ذلك وتحقيقه دعت إلى الشذوذ السحاقيّ بين النساء، وإلى «التحرّر الانحلاليّ»، وبلغت في الإغراب مبلغًا لا يعرف الحدود! حيث إنّها جعلت الزواج السجن الأبديّ للمرأة، يقطع آمالها وأحلامها. الأمر الذي جعل هذه النزعة الأنثويّة المتطرّفة كارثة

---

[1]- Compulsory Heterosexuality and Lesbian Existence

[2]- A. Rich، ***Compulsory Heterosexuality and Lesbian existence***، Journal of Women›s History، Volume 15، Number 3، Published by The Johns Hopkins University Press، Autumn 2003، pp. 11- 48.

على الأنوثة، ووبالًا على المرأة، وعلى الاجتماع الإنسانيّ بوجه عامّ- إذا انتصرت وعمّت- مهدّدة الوجود الإنسانيّ ذاته[1].

وفي هذا الإطار دعا أبو النزعة الأنثويّة الفرنسيّة الاشتراكيّ فورييه (1772-1837) إلى تحرير المرأة على كافّة الأصعدة المنزليّة والمهنيّة والمدنيّة والجنسيّة وقال: «**إنّ الأسرة تكاد تشكّل سدًّا في وجه التقدّم**». بينما دعا فيلسوف هذه النزعة **هربرت ماركيوز** (1898-1979) إلى التأكيد على انعتاق الغرائز الجنسيّة، وإلى إطلاق الحرّيّة الجنسيّة بلا حدود، سواء أكان من ناحية الكمّ أم الكيف، أي حتى حرّيّة الشذوذ، بل دعت إلى تمجيده باعتباره ثورة وتمرّدًا ضدّ قمع الجنس وضدّ مؤسّسات القمع الجنسيّ، معتبرًا التحرّر الجنسيّ عنصرًا مكمّلًا ومتمّمًا لعمليّة التحرّر الاجتماعيّ.. ورافضًا ربط الجنس بالتناسل والإنجاب[2]. أي أنّه إذا كانت حركات تحرير المرأة تستهدف تحقيق العدالة للمرأة داخل المجتمع، فإنّ حركة التمركز حول الأنثى تقف على النقيض من ذلك، فهي تصدر عن مفهومٍ صراعيٍّ للعالم، حيث تتمركز الأنثى حول ذاتها ويتمركز الذكر هو الآخر حول ذاته، ويصبح تاريخ الحضارة البشريّة هو تاريخ الصراع بين الرجل والمرأة وهيمنة الذكر على الأنثى ومحاولتها التحرّر من هذه الهيمنة.

4. ملكيّة الجسد وحرّيّة التصرف فيه

من أهم المعالم التي تميّز نزعة «التمركز حول الأنثى» هو الزعم بأنّ المرأة تمتلك جسدها ملكيّة مطلقة، فهي الوحيدة صاحبة الحقّ الكامل والمطلق فيه كما تشاء. تهبه من تشاء وقتما تشاء وتحرمه من تشاء وقتما تشاء/ بلا وازع ولا رابط ولا عهد ولا ميثاق! فالمرأة مالكة لجسدها وحرّة فيه تتصرّف فيه جنسيًّا مع من تشاء، ووفق ما تشاء، بما في ذلك حرّيّة التصرّف في الجنين- بالإجهاض– لأنّها تعدّه جزءًا من جسدها. ووفقًا لذلك يكون التعبير الحرّ عن الجنس جزءًا من حرّيّة المرأة الذاتيّة والشخصيّة، حتى لو اتخذ شكل الشذوذ السحاقيّ، أو اتخذ شكل احتراف البغاء، طالما خلا هذا الاحتراف للبغاء من الاستغلال التجاريّ. ومن ثمّ تصبح – في عُرف هذه النزعة الأنثويّة المتطرّفة– الغيرة عاطفة برجوازيّة ينبغي التخلّص منها،

[1]- محمد عمارة، **الإسلام والغرب، أين الخطأ وأين الصواب**، ص236.

[2]- المرجع السابق، ص 236-237.

والعفّة تخلّفًا وكبتًا للحرّيّة الشخصيّة، والزواج سجنًا أبديًّا يجب هدمه وإلغاؤه، والإنجاب عبوديّة يجب التخلّص منها! ومن ثمّ دعت نزعة «التمركز حول الأنثى» إلى حرّيّة الاقتران، وحرّيّة الافتراق في أيّ لحظة، وذلك بين أيّ فردين- مثلين أو مختلفين؛ ولذلك فلا وجود لمعنى الأسرة في عُرف هذه النزعة. فالفرق بين المرأة المتزوّجة والمومس الداعرة هو فرق في الثمن! أو على حسب قول **مارو**[1]:

«الفرق بين النساء اللواتي يبعنَ أنفسهنّ عن طريق الدعارة والبغاء، وبين اللواتي يبعن أنفسهنّ بواسطة الزواج ينحصر في ثمن عقد البيع ومدّته»![2].

ولا وجود للأمومة (أرقى العواطف البشريّة)؛ لأنّها تصبح حسب فهم هذه النزعة الأنثويّة المتطرّفة قوالب جامدة وجائرة، تنال من صحّة المرأة في الحمل والولادة والرضاعة دون مقابل مادّيّ يعود عليها بالنفع! بل أنّها رأت في الإنجاب عبوديّة للمرأة أطلقت عليها سيمون دي بوفوار «عبوديّة التناسل»! وقد واصلت هذه النزعة تطرّفها فخرجت من رحمها جمعيّة أنثويّة أمريكيّة أطلقت على نفسها اسم: «حركة تقطيع أوصال الرجال»!

5. رفض الاختلافات الجنسيّة والرغبة في تغيير الطبيعة البشريّة

تتغافل حركة «التمركز حول الأنثى» عن البديهيّات الحقيقيّة البسيطة، وهي أنّ ثمّة اختلافات بيولوجيّة ونفسيّة واجتماعيّة بين الرجل والمرأة، فتدير ظهرها لذلك التباين الجليّ بينهما؛ وتتناسى -عن عمد- أنّ الأنثى تحمل طابعًا أنثويًّا في كلّ خليّة من خلايا جسمها، وفي كلّ هرمون من هرموناتها، وفي كلّ عضو من أعضائها، وفوق كلّ شيء في جهازها العصبيّ. والرجل أيضًا يحمل طابعًا ذكوريًّا في كلّ هذه النواحي. وتتصاعد كلّ هذه الاختلافات التشريحيّة والوظيفيّة حتى تصبح اختلافات في النفس والعقل والوجدان؛ لذلك تتأرجح حركة «التمركز حول الأنثى» وبعنف بين رؤية مواطن الاختلاف بينهما باعتبارها هوّة سحيقة لا يمكن عبورها من جهة، وبين إنكار وجود أيّ اختلاف من جهة أخرى؛ ولذا فهم يرفضون فكرة توزيع الأدوار وتقسيم العمل، ويؤكّدون استحالة اللقاء بين الرجل والمرأة، ولا يكترثون بفكرة

[1]- Maro

[2]- ، Simone de Beauvoir، ***The Second Sex***، Ch.8، p.680.

العدل، ويحاولون إمّا توسيع الهوّة بين الرجال والإناث أو تسويتهم ببعضهم، فيطالبون بأن يصبح الآباء أمهات في الوقت نفسه، وأن تصبح الإناث بدورهنّ أمهات وآباء[1].

وتُعوّل هذه الحركة على الهندسة الوراثيّة في أنّها ستحلّ الكثير من هذه المشاكل، وتفتح باب التجريب اللامتناهي على مصراعيه، بحيث يصبح بإمكان الرجل أن يقوم بالحمل والإنجاب بدلًا من النساء! بل يتم تجاوز مشقّات الحمل على الأنثى والرجل باستخدام الاستنساخ، وبذلك لا يمكن اللقاء بين الرجل والأنثى، ويمكن للأنثى أن تتزوّج من أنثى وأن تتحوّل مشاعرها الأنثويّة إلى مشاعر ذكوريّة والمشاعر الذكوريّة إلى أنثويّة! وتلعب هوليوود بأفلامها التي تنتشر انتشار النار في الهشيم دورًا كبيراً في ذلك، حيث بدأت تظهر أفلام فيها إناث يغوين الرجال، ورجال تحمرّ وجوههم من النساء. وهكذا يتمّ ضرب المعياريّة والإنسانيّة المشتركة في الصميم حتى يتمّ تسوية الجميع، ومن ثمّ لا يبقى في إطار هذه الحركة أيّ متّسع للحفاظ على إنسانيّة المرأة باعتبارها أمًّا وزوجة وعضوًا في الأسرة والمجتمع. وإن كان ثمّة برنامج للإصلاح، فسنجد أنّه يصدر عن إطار تفكيكيّ يهدف إمّا إلى زيادة كفاءة المرأة في عمليّة الصراع مع الرجل أو إلى تسويتها معه، أي أنّه في جميع الحالات ثمّة إنكار للإنسانيّة المشتركة؛ ولذا فإنّ برنامجها الإصلاحيّ هو برنامج يهدف إلى تغيير الطبيعة البشريّة ومسار التاريخ والرموز والدين واللغات[2].

وهكذا قامت تلك النزعة المتطرّفة بالحرب ضد الطبيعة، وهي حرب خاسرة لا محالة؛ إذ إنّها رأت أن الطبيعة ظالمة، وأنّ جسد المرأة هو منشأ الدونيّة، ومن ثم دعت إلى عدم القبول بأدوار الأمومة وتربية الأبناء بصورة جماعية، والأمومة التجريبيّة وخصوبة الرجال. وكان ذلك نتيجة التشبع بمبادئ الإلحاد والبعد عن الدين.

---

[1]- عبدالوهاب المسيريّ، **قضيّة المرأة بين التحرير.. والتمركز حول الأنثى**، ص 31.

[2]- المرجع السابق، ص 33.

خامسًا: مركزيّة الرجل والمرأة في التشريع الإسلاميّ

على خلاف الثقافة السائدة في الثقافة الغربيّة التي تعتبر الرجل مبدأ الإنسانيّة، ولا ترى المرأة إلا تابعًا، وفي المرتبة الثانية، وترى من ناحية أخرى بأنّ الجنسين في عداد الأضداد. يرى الإسلام بشكل صريح أنّ الهويّة الإنسانيّة للمرأة والرجل متّحدة ويعتبرهما متساويين في نيل الكمالات والقيم الإنسانيّة[1]. قال تعالى:

﴿مَنْ عَمِلَ صَالِحًا مِّن ذَكَرٍ أَوْ أُنثَى وَهُوَ مُؤْمِنٌ فَلَنُحْيِيَنَّهُ حَيَاةً طَيِّبَةً ، وَلَنَجْزِيَنَّهُمْ أَجْرَهُم بِأَحْسَنِ مَا كَانُوا يَعْمَلُونَ﴾[2].

وأنّهما خُلقا ليأنس أحدهما بالآخر، وجعل بينهما مودّة ورحمة، فقال تعالى:

﴿وَمِنْ آيَاتِهِ أَنْ خَلَقَ لَكُم مِّنْ أَنفُسِكُمْ أَزْوَاجًا لِّتَسْكُنُوا إِلَيْهَا وَجَعَلَ بَيْنَكُم مَّوَدَّةً وَرَحْمَةً ، إِنَّ فِي ذَٰلِكَ لَآيَاتٍ لِّقَوْمٍ يَتَفَكَّرُونَ﴾[3].

وإن كان ثمّة اختلافات بين الذكر والأنثى **﴿وَلَيْسَ الذَّكَرُ كَالأُنثَى﴾**[4]، فهي اختلافات أودعتها الحكمة الإلهيّة لأجل إدارة نظام الحياة على الوجه الأمثل. وتتمثّل في ذلك التباين الأحيائيّ (البيولوجيّ) الذي يمثّل طبيعة الاختلاف النوعيّ بين الذكر والأنثى؛ كالاختلاف في الحساسيّة البدنيّة، وتكوين الحوض، وأعضاء التناسل، وطبيعة الشهوة الجنسيّة، والخلايا، والهرمونات، وما يخصّ الحمل، والحيض والنفاس. كذلك هناك اختلافات نفسيّة واجتماعيّة لا تخفى على أحد. إلّا أنّهما (أي الذكر والأنثى) في الإسلام متساويان من حيث القيمة الإنسانيّة، والمسؤوليّة الخاصّة والعامّة، والثواب والعقاب، والحقوق المدنيّة، وحقّ التعلّم والتعليم، وحقّ إبداء الرأي، وحقّ الانفصال. كما تتجلّى الحكمة من وراء تلك الاختلافات في تلبية مجموعة من الاحتياجات المتبادلة وفي الاتجاهين مما يؤدّي إلى الانجذاب المتبادل والتعاطف والارتباط والسكينة والطمأنينة، وفي النتيجة يؤدّي ذلك إلى تشكيل الوحدة الأساسيّة للمجتمع؛ ولذلك

[1]- نرجس رودكر، **فيمينزم – مفهومها، أصولها النظريّة وتياراتها الاجتماعيّة**، تعريب هبة ضافر، بيروت، العتبة العباسيّة المقدّسة، المركز الإسلاميّ للدراسات الاستراتيجيّة، 2019، ص 318.

[2]- سورة النحل، الآية:97.

[3]- سورة الروم، الآية: 21.

[4]- سورة آل عمران، الآية: 36.

ينظر الإسلام إلى الاختلاف بين الجنسين على أنّه ثراء وتعدّد في المواهب والقدرات والإمكانيّات، فكلّ جنس يكمل الآخر، ولا يمكننا أن نتحدّث عن كمال جنس في مقابل نقص الآخر؛ بل هو توازن، لا نقص ولا كمال. ومن ثم فهي اختلافات مفطورة في الجنسين من أجل حكمة وغاية.

وقد راعى الإسلام، منطلقاً من مركزيّة الرجل والمرأة، مبدأ توزيع العمل بينهما لأجل تحديد إطار عمل الجنسين في الحياة الاجتماعيّة، فدائرة نشاط الرجل من حيث المبدأ تقع خارج البيت، بينما دائرة نشاط المرأة تقع داخل البيت أساسًا. ولم يتمّ هذا التوزيع بدافع من التمييز بين الجنسين، بل هو مراعاة لمميّزاتهما الجنسيّة، ولإيجاد المناخ اللازم من أجل أن يستخدم كل منهما مواهبه الطبيعيّة على الوجه الأكمل، وبدون إحداث أيّ خلل في نظام الأسرة أو المجتمع. وبعبارة أخرى: لقد أخذ بهذا التباين في الاعتبار على أساس «ترتيبات إداريّة» وليس لأجل تحديد أولويّة جنس على الآخر[1].

والرجل والمرأة في الإسلام هما شقّا الإنسانيّة يساوي بينهما في القيمة الإنسانيّة المشتركة وما يتفرّع عنها من وجوه يجب التسوية فيما بينها؛ فكلاهما من طينة واحدة وأصل واحد، ولا يرتضي أيّ لون من ألوان المفاضلة أو المفاخرة التي قد يعقدها الرجل والمرأة مقابل الآخر، كما يرفض المساواة الآليّة المزعومة، فلو ساوى بين الجنسين مساواة التماثل المطلق في الطبائع والسمات – كما تريد حركة «التمركز حول الأنثى»- فلن يلتقيا أبدًا وستزداد الهوة بينهما عمقًا واتساعاً ووحشيّة، أمّا التآلف والانسجام والاحتواء، فأمور لن تتأتى إلّا إذا كانت منحنيات المرأة تقابل نتوءات الرجل كأنّها مخلوقة على لتتداخل معها وتستقر فيها، وكلّ تجويف في المرأة يقابله بروز في الرجل، وكلّ بروز في المرأة يقابله تجويف في الرجل، ولا أقصد هنا المنحنيات والنتوءات الجسميّة فحسب. ولذلك كان على كلٍّ من الجنسين أن يقوم بتنمية قدراته ومواهبه وفقًا لطبيعته الفطريّة الخاصّة، وأن يبتعد كلٌّ منهما عن محاولة التشبّه بالآخر أو تقليده[2]. حيث روى البخاري في صحيحه:

"لَعنَ رسُولُ اللَّهِ المُتَشبِّهين مِن الرِّجالِ بِالنساءِ، والمُتَشبِّهَات مِن النِّسَاءِ بِالرِّجالِ".

---

[1]- وحيد الدين خان، **المرأة بين شريعة الإسلام والحضارة الغربيّة**، ترجمة سيد رئيس أحمد الندويّ، مراجعة ظفر الإسلام خان، القاهرة، دار الصحوة للنشر والتوزيع، المنصورة، دار الوفاء، الطبعة الأولى، 1994، ص 162.

[2]- محمد عثمان الخشت، **من إعجاز القرآن – وليس الذكر كالأنثى**.. دراسة من منظور الإسلام والعلوم الحديثة، القاهرة، مكتبة القرآن للنشر والتوزيع، 1985، ص 80.

ولذلك كان موقف الإسلام من قضيّة الرجل والمرأة واضحًا ومحدّدًا في أنّهما شريكان متكافئان يكمل كلّ واحد منهما الآخر تكاملًا يتكوّن منه مخلوق واحد منسجم متآلف متناسق؛ حتى ليبدو غريبًا وعجيبًا أن يوجد أحدهما في غيبة الآخر.

خاتمة:

وهكذا بدت نزعة «التمركز حول الأنثى» من أكثر النزعات النسويّة المعاصرة تطرّفًا وتخلّفًا وتخريبًا؛ حيث إنّها تخالف بشدّة وبروح مستبدّة كافّة الأديان السماويّة والقيم والأعراف الاجتماعيّة والعادات والتقاليد، من حيث مطالبتها بتغيير تلك القيم تغييراً راديكاليّاً يخالف الطبائع الذي فُطر عليها البشر، حيث تروم تلك النزعة البحث عن أشكال جديدة للعلاقات بين البشر لا تهتدي بتجارب الإنسان التاريخيّة، وكأنّه لا يحمل عبء وعيه التاريخيّ. مدافعةً عن التجريب المستمر المنفتح الذي لا ماضي له ولا ذاكرة ولا فهم. كما أنّها نزعة مناهضة لكلّ ما هو فطريّ وطبيعيّ، فكانت سبباً في الارتباك وحصول استياءات لدى النساء في العصر الراهن. وكانت سببًا مباشرًا في العديد من الأمراض النفسيّة والجسديّة والاضطرابات العاطفيّة للعديد من النساء الغربيّات، فزادت نسبة المكتئبات وشاردات الذهن والمتوتّرات والعنيفات، والمدمنات، وزاد الإقبال على تعاطي الخمور والمسكرات، بل زادت بطريقة ملحوظة نسبة الانتحار بينهنّ. ومن ناحية أخرى زادت نسبة الجرائم بين عالم النساء، كما زادت نسبة الأطفال غير الشرعيّين، في ظلّ الانتشار الواسع لحياة العزوبية؛ ولذلك كانت هذه النزعة بمثابة خدعة كبرى وتضليل بشع.

كما أنّ اعتماد نزعة التمركز حول الأنثى على مبادئ ما بعد الحداثة أصابها بالضعف والتراخي وعدم المنطقيّة، سواء أكان بوصفها حركة أم نظريّة؛ إذ كيف يمكن تبرير العمل الاجتماعيّ ضمن ظروف محكومة بسياليّة هويّة المرأة، وبعدم الاعتبار وعدم الوثوق بالعلوم، وبعدم تحديد الطرف الظالم بدقّة، وسقوط كلّ الثوابت والكلّيّات في قبضة الصيرورة. فوفقًا لمبادئ عصر السيولة تصبح هناك نظريّات نسويّة بعدد نساء العالم. وبذلك يمكننا القول إن ارتكاز نزعة «التمركز حول الأنثى» على مبادئ ما بعد الحداثة كان هو معول هدمها الرئيس، مما دفع بعض المفكّرين للحديث عما يسمّى بـ «ما بعد النسويّة».

وفي الختام تعد حركة «التمركز حول الأنثى» حركة تدور حول فكرة «الهويّة» النسويّة؛ إذ إنّها تحمل رؤية خاصّة بها تختلف تماماً عن حركات تحرير المرأة الكلاسيكيّة التي تهتم بحقوق المرأة في المجتمع الإنسانيّ. فهذه الحركة المتطرّفة تعيد النظر إلى المرأة من منظور جديد تماماً يمثّل رؤية معرفيّة أنثروبولوجيّة اجتماعيّة شاملة تختص بقضايا المرأة مثل: دور المرأة في التاريخ، والدلالة الأنثويّة للرموز التي يستخدمها الإنسان، وتصدر عن مفهوم صراعيّ للعالم بين مكوّنيه البشريّين الذكر والأنثى المتمركز كلّ منهما حول ذاته، ويحاول اخضاع الآخر لسيطرته وهيمنته التامّة، بحيث ينتفي معها كلّ حب ومودّة وتعاون ومشاركة ومؤانسة، ويتحوّل إلى صراع شرس.

ولذلك نتج عن هذه النزعة المتطرّفة «التمركز حول الأنثى» نتائج كارثيّة ما زالت تؤرق المرأة الغربيّة حتى لحظتنا الراهنة؛ حيث ارتكزت دعوتها على المرأة كذات مستقلّة ومختلفة عن ذات الرجل لا تربطهما علاقة من أيّ نوع، ولا تلجأ إليه في أيّ شيء حتى في العمليّة الجنسيّة؛ بل تلجأ إلى المرأة ذاتها، فانهارت مع هذه النزعة الأسرة والأمومة، وازدادت في ظلّها حدّة العداوة بين الذكر والأنثى، فتفشّت الجريمة، وكثرت حالات الانفصال، وازدادت معدّلات الطلاق، وتفشّت العلاقات المثليّة، وزادت هموم الأنثى وضاعت سُبل سعادتها.

المصادر والمراجع:

1. القرآن الكريم.
2. الكتاب المقدَّس.
3. إمام عبدالفتاح إمام، **أرسطو والمرأة**، سلسلة الفيلسوف والمرأة (2)، الطبعة الأولى، 2009.
4. إمام عبدالفتاح إمام، **أفلاطون والمرأة**، سلسلة الفيلسوف والمرأة (1)، الطبعة الأولى، 2009.
5. إمام عبدالفتاح إمام، **الفيلسوف المسيحيّ والمرأة**، القاهرة، دار صبح للطباعة والنشر، سلسلة الفيلسوف والمرأة (9)، الطبعة الأولى، 2011.
6. إمام عبدالفتاح إمام، **الفيلسوف المسيحيّ والمرأة**، سلسلة الفيلسوف والمرأة (3)، الطبعة الأولى، 2009.
7. إمام عبدالفتاح إمام، **جون لوك والمرأة**، سلسلة الفيلسوف والمرأة (6)، الطبعة الأولى، 2009.
8. إمام عبدالفتاح إمام، مقدّمة الترجمة العربيّة لكتاب، سوزان موللر أوكين، **النساء في الفكر الغربيّ**، بيروت، دار التنوير، سلسلة المرأة في الفلسفة (7)، الطبعة الأولى، 2009.
9. خان وحيد الدين ، **المرأة بين شريعة الإسلام والحضارة الغربيّة**، ترجمة سيد رئيس أحمد الندويّ، مراجعة ظفر الإسلام خان، القاهرة، دار الصحوة للنشر والتوزيع/ المنصورة، دار الوفاء، الطبعة الأولى، 1994.
10. الخشت، محمد عثمان ، **من إعجاز القرآن – وليس الذكر كالأنثى**.. دراسة من منظور الإسلام والعلوم الحديثة، القاهرة، مكتبة القرآن للنشر والتوزيع، 1985.
11. رودكر، نرجس ، **فيمينزم – مفهومها، أصولها النظريّة وتياراتها الاجتماعيّة**، تعريب هبة ضافر، بيروت، العتبة العبّاسية المقدسة، المركز الإسلاميّ للدراسات الاستراتيجيّة، 2019.
12. عبير سعد، **رؤية المسيري للنسويّة**، مجلة أوراق فلسفيّة، العدد 19، القاهرة، 2008.
13. عمارة، محمد ، **الإسلام والغرب، أين الخطأ وأين الصواب**، القاهرة، مكتبة الشروق الدوليّة، الطبعة الأولى، 2004.
14. قطب خالد ، **اللاهوت النسويّ وثنيّة جديدة**، القاهرة، مجلّة أوراق فلسفيّة، العدد السابع الثلاثون، 2013. رسالة كورنثوس الأولى، الإصحاح الحادي عشر.
15. ليبوفيتسكي جيل ، **المرأة الثالثة – ديمومة الأنثويّ وثورته**، ترجمة دينا مندور، مراجعة وتقديم جمال شحيد، القاهرة، المركز القوميّ للترجمة، الطبعة الأولى، 2012.

16. المسيريّ عبدالوهاب ، **العلمانيّة الجزئيّة والعلمانيّة الشاملة**، المجلّد الأوّل، القاهرة، دار الشروق، الطبعة الأولى، 2002، ص 323-324.

17. المسيري عبدالوهاب ، **قضيّة المرأة بين التحرير.. والتمركز حول الأنثى**، القاهرة، دار نهضة مصر، الطبعة الثانية، 2020، ص 20.

18. مظهر إسماعيل ، **المرأة في عصر الديمقراطيّة** (بحث حرّ في تأييد حقوق المرأة)، القاهرة، الهيئة العامة لقصور الثقافة، 2015.

19. Rich، **Compulsory Heterosexuality and Lesbian existence**، ***Journal of Women's History***، Volume 15، Number 3، Published by The Johns Hopkins University Press، Autumn 2003.

20. Goldenberg, N. ***Return of The Goddess***: Psychoanalytic Reflections on The Shift from Theology to Thealogy، in (ed) King: Religion and Gender، Oxford، UK; Cambridge، USA: Blackwell Publishers، 1995.

21. ***Rousseau***، ***Emile***، ***or Treatise on Education***، translated by.William H.Payne.ph. D.N.Y. and London، 1926.

22. Simone de Beauvoir، ***The Second Sex***، Trans. by H.M. Parshley، Penguin Books، 1987.

الأنثوية المستلبة إضاءاتٌ نقديّةٌ على نظريات النسويّة في الغرب

إيمان شمس الدين[1]

مقدمة

يضيء هذا البحث على الاضطراب المفهومي الذي عاشته الثقافة الغربية الحديثة حيال المرأة، حيث خلصت الباحثة إلى أنَّ من أبرز تداعيات هذا الاضطراب هو ظهور ما تسميه بـ «الأنثوية المستلبة».

وسعياً إلى مناقشة الأطروحة الجندرية كما ظهرت في الاجتماع الغربي الحديث، تنطلق الباحثة من التأسيس القرآني لموقعية المرأة بوصفها مخلوقاً يستمدّ حضوره ومكانته من إنسانية الإنسان، التي تقوم على التكامل بين الذكر والأنثى، وتشكّل المقدمة الضرورية لنقض جملة الأطروحات الجندرية التي عكفت على تصنيف المرأة كنوعٍ مستقلٍّ عن مفهوم الإنسان كإنسان.

لا ريب أنَّ ضروب الظلم التي حاقت بالمرأة كانت كثيرةً ومتعدِّدةً، وبعضها كان من أفظع أنواع الظلم وأقدمها في التاريخ الإنساني. وعندما كانت معالجةُ هذا الموضوع ذاتَ

---

[1]- باحثةٌ لبنانية في علم الاجتماع السياسي - مقيمة في دولة الكويت.

تبعاتٍ جديرةٍ بالاهتمام، وتتعلّق بإنصاف المرأة وإعادتها إلى دورها المتوازن، انقادت القضية النسوية وراء كلّ صيحةٍ ترفع شعار حقوقها وتحريرها، من دون أدنى نظرٍ منها في حقيقة تلك الشعارات ومنشئها وأثرها على شخصيّتها وكينونتها وأسرتها ومجتمعها ووظيفتها ككلّ. فليس كلُّ من يطالب بإنصاف المرأة هو من دعاة الأنثوية، وليس كلُّ من ينتقد الأنثوية هو من مناوئي حقوق المرأة، بل القضية قضية معرفةٍ وبحثٍ عن واقع الأمر وعن الحقيقة التي تحقق العدالة والإنصاف للجميع.

وما من ريبٍ فإنّ حقيقة الإنسان تكمن في أصالة الروح وفرعية البدن، إذ لو كان لهذا الجسد أو للجنس مدخليةٌ في إنسانية الإنسان، لكان يدفعنا ذلك إلى الحديث عن المذكر والمؤنث، ولكنا سلطنا الضوء عبر السؤال عمّا إذا كان المذكر والمؤنث متساويين أو متفاوتين؟ أما الحقيقة فهي أصالة الروح في إنسانية الإنسان وأداتية الجسد للتعبير عن هذه الأصالة في واقع الحياة والدنيا، حيث يصبح الجسد الأداة التي من الممكن أن تكون أنثى أو ذكرًا.

في القرآن الكريم حقيقةُ كلّ إنسانٍ روحه، والبدن أداتها، وهذا لا يتنافى مع أن يكون للإنسان بدن في النشأة الدنيا والبرزخ والقيامة، وكما أن لديه بدنًا في الدنيا، والبدن هو فرعٌ – وليس أصلاً أو جزءًا من الأصل – كذلك أيضًا في البرزخ والقيامة. حيث إنّ الله تعالى ينسب البدن الذي هو فرعٌ إلى الطبيعة والتراب والطين ويسند الروح التي هي الأصل إليه، إذ كما في قوله تعالى: ﴿**وَيَسْأَلُونَكَ عَنِ الرُّوحِ قُلِ الرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّي وَمَا أُوتِيتُم مِّنَ الْعِلْمِ إِلَّا قَلِيلاً**﴾ [1].

مبدأ الزوجية (النوع وتنوّع الوظائف):

حينما جُعل الإنسان محورَ الخلافة الإلهية بماهيته لا بجنسه فإن ذلك لدليلٌ على أصالة الإنسانية في المسيرة التكاملية نحو الله تعالى. إلا أن ممارسة هذه الوظيفة والهدف العظيم في الدنيا انتقل بهذا الإنسان ليلبس لباس الجسد فيعطى صفة الذكر وصفة الأنثى لا على أساس التناقض والمقابلة وإنما على أساس تكامل الأدوار ووحدة الهدف. وقد انقسمت الآراء

[1]- سورة الإسراء: الآية 85.

حول طبيعة الأدوار وتوزيعها بين كلٍّ من المرأة والرجل، فبعضهم ذهب إلى أن الأدوار وظائفُ وُزِّعت وفق مقتضيات الطبيعة البيولوجية لكلّ من المرأة والرجل، ورفض البعض هذه النظرية القائلة بتلاؤم الوظائف مع النظام الطبيعي للخلقة، حيث اعتمد أصحاب الرأي الأول على أن الأسرة هي الأساس في المنظومة الاجتماعية وفي النظام الطبيعي أو نظام الخلقة، حيث اعتبروا أن الرجل هو صانع الحضارات ومدير المجتمع ويقع على عاتقه تقدم وتطور الحضارة والفكر الإنسانيين، أما المرأة فوظيفتها القيام بالأعمال التي تقع في دائرة تحصين المقومات التي تساعد الرجل في القيام بهذه المهمات العظيمة الملقاة على عاتقه. تبنّى أنصار النظام الطبيعي نظريّة ثبات الأنواع التي تتبنى ثبات الاختلافات الجسدية والنفسية بين المرأة والرجل في كلِّ زمانٍ ومكانٍ، أما أصحاب النظرة الثانية أو أنصار القراءة التاريخية للاختلافات النفسية والجسدية بين المرأة والرجل فقد تبنّوْا نظرية التكامل التاريخي التي لا ترى ثبات لهذه الاختلافات الجسدية والنفسية وأنه يمكن للموجودات أن يكون لها ألفُ نوعٍ وشكلٍ. سؤالٌ يطرحُ نفسَه هل المرأة التي كانت موجودةً منذ آلاف السنين هي نفسها جسديًّا ونفسيًّا في عصرنا هذا؟ وهل الوظائف التي كانت تؤديها المرأة في السابق هي نفسها الوظائف التي تؤديها الآن؟ وهل بقيت المرأة في أدوارها محصورةً ضمن حدود وأطر الأسرة فقط؟

موضوع المرأة من الموضوعات القلقة التي لم تخلُ أيُّ ساحةٍ تاريخيةٍ من طرح إشكالاتها، خاصةً في القرون الأخيرة التي اختلطت فيها كثيرٌ من العادات والتقاليد مع الأديان، ولعلّ أصل الموضوع ليس في اختلاف الجنس بين المرأة والرجل، بقدر ما هو الكشف عن منظومة الحقوق والواجبات، ومحاولة استرجاع الحقوق المسلوبة، أو سلب حقوقٍ ليست ذات صلةٍ بالجهة المطالبة، ولكن هناك تجاهلٌ أو تغافلٌ عن أمرٍ ذي أهميةٍ قصوى، وهو عدم التطرق للمنظومة القيميّة الفردية والاجتماعية وعلاقتها بمنظومة الحقوق والواجبات، وأيهما يُقدَّم في حال التزاحم؟

الحديث عن الأنثوية يضطرّنا إلى إطلالةٍ سريعةٍ عن الأسباب التي أدت إلى ظهور هذه الحركة، والتي في واقع الأمر نشأت كرد فعلٍ إما على ظلم المرأة وسلبها حقوقاً واقعيّةً لها، أو نتيجة الانحلال التدريجي لمنظومة القيم الفردية والاجتماعية، وقيام بنيةٍ فلسفيةٍ مغايرةٍ

أُتُّخذت في ما بعد كقاعدةٍ معرفيةٍ، لازمها كبناءٍ فوقيٍّ كثيرٌ من اللوازم المعرفية والأفكار التي رسمت معالم العلاقات الفردية والاجتماعية ومنظومة القيم والحقوق والواجبات على ضوء تلك القاعدة الفلسفية.

للدين وظيفةٌ مهمةٌ في الحياة، إلا أنّ الخلط بين حقيقة الدين وممارسته من قبل منظريه كالأنبياء والأوصياء بطريقةٍ سليمةٍ تتناسب وفطرة الإنسان في حاجته لهذا الدين، وبين الممارسات التاريخية والحالية المشوهة للدين نتيجةً إما لمصالحَ شخصانيةٍ لرجالاته المتصدين لفهمه أو لتحريفاتٍ تاريخيةٍ طالته من الصراع الدائر دوما بين الحق والباطل. هذا الخلط أقصى الدين عن ساحات الحياة الإنسانيّة وبدل وغير من حقيقة وظيفته ودوره في الحياة.

إلا أنّ سيرة الأنبياء والرسل أصحاب الرسالات السماوية هي خير دليلٍ على ضرورة التمييز بين واقع الممارسة السليمة التي توظف الدين في خدمة الإنسان وواقع الممارسة الخاطئة.

وتطالعنا النصوص الصحيحة الصريحة، التي تحدِّد رسالة الدين ووظيفته، بما لا يقبل الالتباس أو التأويل ولا يحتاج إلى شرحٍ أو تعليقٍ. كقوله تعالى:

﴿فَمَنِ اتَّبَعَ هُدَايَ فَلَا يَضِلُّ وَلَا يَشْقَى [1] وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلاَّ رَحْمَةً لِلْعَالَمِينَ [2] لَقَد أَرْسَلْنَا رُسُلَنَا بِالْبَيِّنَاتِ وَأَنْزَلْنَا مَعَهُمُ الْكِتَابَ وَالْمِيزَانَ لِيَقُومَ النَّاسُ بِالْقِسْطِ﴾[3].

إذا كانت هذه هي نظرة الإسلام القرآنية إلى النوع الإنساني، فكيف جرى تظهير النسوية أو ما يُسمى بالنظريات الجندرية في الغرب؟

المرأة في العصور الوسطى:

لقد شاركت المرأة في القرون الوسطى الرجل أشغاله في الحقل، والعناية بالحيوانات، بالإضافة إلى أشغال المنزل، ومع التنمية العمرانية، وظهور أشكال جديدة من العمل، ساعدت

[1]- سورة طه: الآية 123.

[2]- سورة الأنبياء: الآية 107.

[3]- سورة الحديد: الآية 25.

المرأة زوجها في مهن وفنون إلى أن وصلت إلى النيابة عنه وتعويضه حسب الحالات. وكان الأب يلقن فنه لأولاده الذكور منهم والإناث على السواء. وفي القرن الثالث عشر، أصبحت المرأة لا تمارس فقط حرف الحياكة والنسيج، وإنما أيضًا أصبحت تقوم بأعمال الدباغة ومعالجة الجلد والمعادن. وبشكل عام فإن الأجور التي كانت تتقاضاها النساء، كانت منخفضةً عن تلك التي يتقاضاها الرجال، الأمر الذي أدى إلى إسهام المرأة في الحركات الثورية التي عرفتها المدن في القرون الوسطى، وحدث في القرن الخامس عشر أن اتهم عمل المرأة بكونه السبب في البطالة التي يواجهها الرجال، وقد نتج عن ذلك أن منعت مختلف التشريعات الأوروبية ممارسة النساء لأيّ مهنة. وهكذا مع نهاية القرن السادس عشر وحلول السابع عشر، كانت المرأة قد أقصيت نهائيًا من الحياة المهنية. وفي الجملة، إن عصر «**المركنتلية**» (التجارية) كان يعني موت المرأة ككيانٍ نشيطٍ. فلما حل القرن الذهبي، وجد المرأة محبوسةً في المنزل، وقد اقتصر دورها على تنشئة الأولاد، والقيام بأعمال البيت، ورعاية شؤون الزوج. أما على المستوى الفكري والثقافي، فقد حدث خلافٌ ما قد يتبادر إلى الذهن من إقصاء المرأة، حيث إنّها في القرون الوسطى تمتعت بمساواةٍ نسبيةٍ مع الرجل في المجال الثقافي، فعلى مستوى الطبقات الدنيا كان هناك غيابٌ عامٌّ للتعليم بالنسبة للرجل كما للمرأة على حدٍّ سواء. أما في المستويات الاجتماعية العليا، فقد عرفت القرون الوسطى تحركاتٍ اجتماعيةً نسائيةً انطلاقًا من القرن السادس عشر مطالبةً بالحق في التعليم الذي كان مقصورًا على الرجل، مثل ما حدث في «**بوركوس**» و«**بلنثيا**». في القرن الثامن عشر، وُضع حدٌّ للتمييز بين الرجل والمرأة في حقّ التعليم. في هذا القرن الثامن عشر، مع التطور الذي عرفته الحياة العمرانية، أُنشئت مدرسةٌ للفتيات مثل الفتيان على الرغم من أن عدد الفتيات كان أقل من عدد الذكور[1]. وأما بالنسبة للجامعات، فقد منعن من الالتحاق بها، باستثناء المدرسة الحرة «**بسلونو**» في إيطاليا، التي كانت تمنح شهادات في الطب النسائي منذ القرن العاشر. ولن يحدث هذا في المدن الأوروبية الكبرى إلا في نهاية القرن الثالث عشر، حيث سمح للمرأة بممارسة الجراحة وطب الأنف والحنجرة وأمراض النساء. وقد اشتهرت القرون الوسطى بالأساطير، تعلقت بملاحقة الساحرات من طرف محاكم التفتيش، وكانت العقوبات التي كن يتعرضن لها خلال القرن

---

[1]- لمزيد من التفاصيل بصدد الواقع السوسيولوجي للمرأة في العصور الغربية الوسطى يمكن العودة إلى كتاب: **ديفيد غلوفر وكورا كابلان** ـ **الجنوسة** ـ ترجمة: عدنان حسن ـ دار الحوراء ـ دمشق ـ 2018م.

السابع وإلى حدود القرن الثالث عشر، تتلخص في استتابتهن أو فرض غراماتٍ ماديةٍ عليهن[1].

وحول وضع المرأة في القرون الوسطى شرح الكاتب الدنماركي (**Wieth Kordsten**) اتجاه الكنيسة الكاثوليكية نحو المرأة بقوله:

«خلال العصور الوسطى كانت العناية بالمرأة الأوربية محدودةً جداً تبعًا لاتجاه المذهب الكاثوليكي الذي كان يَعُدُّ المرأة مخلوقًا في المرتبة الثانية».

وفي فرنسا عُقد اجتماعٌ عام 1586م يبحث شأن المرأة وما إذا كانت تُعَدُّ إنسانًا أو لا تعدّ إنسانًا؟ وبعد النقاش قرّر المجتمعون أن المرأة إنسانٌ، ولكنها مخلوقةٌ لخدمة الرجل، وقد نصّت المادة السابعة عشرة بعد المائتين من القانون الفرنسي على ما يلي:

«المرأة المتزوِّجة حتى لو كان زواجها قائمًا على أساس الفصل بين ملكيتها وملكية زوجها لا يجوز لها: أن تهب، ولا أن تنقل ملكيتها ولا أن ترهن، ولا أن تملك بعوضٍ أو بغير عوضٍ بدون اشتراك زوجها في العقد أو موافقته عليه موافقةً كتابيةً.»

وفي إنجلترا حرَّم هنري الثامن على المرأة الإنجليزية قراءة الكتاب المقدس وظلت النساء حتى عام 1850م غيرَ معدوداتٍ من المواطنين، وظللن حتى عام 1882م لا حقوقَ شخصيةً لهن. يقول المؤرخ **فردريك هير**:

«إنه لم يكن للمرأة في الغرب الأوروبي في العصور الوسطى أيُّ حقٍّ في أيِّ شيءٍ، فالقانون كان خاصًا بالرجال وحدهم، والرجل هو صاحب السلطة الوحيد في العائلة وفي المجتمع وفي الدولة؛ هذا باستثناء حقٍّ واحدٍ فقط هو الميراث، فقد كان من حقها أن ترث والدها أو زوجها».

على أن المؤرّخة **بور** توضح أن القانون الإنجليزي كان يعتبر المرأة النبيلة غير المتزوجة أو التي تُوفِّي عنها زوجها، شخصيّةً متميزةً عن العامة، فكان يهتم بحقوقها وواجباتها لدرجة

[1]- La Mujer en la edad Media.

المساواة بالرجل، فمن حقها حيازة الأرض الزراعية، وتحرير وصيةٍ أو عقدٍ، ولها أن تقيم دعوى أمام القضاء أو ترفع عليها الدعاوى، لكن بمجرد زواجها فإن هذه الحقوق كلها تنسل من يديها ليستحوذ عليها الزوج.

وإذا كانت سيدةٌ نبيلةٌ كبيرةُ السن دون زوجٍ فإنها تُمنح نفوذًا وسلطةً واسعةً، وتصبح شخصيّةً هامّةً ذات شأنٍ كبيرٍ في المحيط الذي تعيش فيه. أما في ما يتعلق بحقوقها في الزواج، فإنه لم يكن للفتاة من الطبقة العليا في المجتمع أيُّ رأيٍ في اختيار شريك حياتها، إذ كانت المصالح المادية هي صاحبة الرأي الأول والأخير في هذا الأمر، وكان زواج المصلحة أمرًا شائعًا ومألوفًا في العصور الوسطى، ومثل هذه الزيجات كثيرًا ما أملتها المصالح التي تتعلق بالأرض، وكانت عبارة «لا أدري أي عوائق تحول دون الزواج بين أصحاب الاقطاعات الكبيرة» هي العبارة التي استرشد بها كبار السادة الإقطاعيين للموافقة على زواج بناتهم، أو (قاصر) تحت وصاية أحدهم.

وكانت النظرة للمرأة في أوروبا القرون الوسطى كما لخصها ترتوليان -أحد قادة الفكر الأوروبي في القرون الأوروبية الوسطى- «أنها مدخل الشيطان إلى الإنسان نفسه، وأنها ناقضةٌ لقانون الله، مشوِّهةٌ لصورة الله. وبالتالي نرى أن المرأة في تلك العصور وقع عليها ظلمٌ في النظر إليها كإنسانةٍ حتى وصل الأمر إلى إقرار عدم أهليتها وقدرتها على اختيار الزوج والذي يعتبر شريك حياتها، وكانت المسألة متعلقةً بالبُعد المادي لدى الطبقات البرجوازية. وعلى الرغم من أن المرأة كانت في فترةٍ من الفترات تشارك الرجل في أعمال تُعتبر شاقةً لها مقارنةً مع تركيبتها الجسدية، إلا أنه حتى هذا النزر اليسير سُلب منها وحُرمت الاستقلالية المادية لتعود بكلّ ما تملك لزوجها ومن قبله لأبيها، بل حرمت حتى من الميراث حتى تبقى تحت السلطة الأبوية التي كانت تعدها إنسانة من الدرجة الثانية وغير مؤهلةٍ لحكم نفسها. فإن كانت الكنيسة لا ترى لها في القرون الوسطى أهليّةً على تدبير شؤونها الخاصة فبالطبع هي لا تراها أصلاً مؤهلةً للدخول في عالم السياسة والمشاركة في أيِّ مستوًى من مستويات صنع واتخاذ القرار أو أيِّ مجالٍ من مجالات العمل والحياة الاجتماعية. ونحن هنا لا ننكر أبدًا نضال المرأة الأوروبية في تلك الفترة لكي تستطيع أن تخرج من هذه السلطة البابوية والأبوية،

ولكن ما حصل هو خروجها من هذه السلطة ودخولها في سلطةٍ أخرى أضاعت شخصيتها الإنسانية وجعلتها أسيرة النظام العلماني الرأسمالي وهذا ما سنتطرق له في البند التالي[1].

المرأة الأوروبية في العصر الحديث:

وفي العصر الحديث، عندما قامت الثورة الفرنسية -التي ينظر إليها الأوروبيون على أنها أمّ الثورات وأمّ الحريات؛ حتى أصبحت محلّ فخر الدول الأوروبية المسيحية- اعتبرت المرأة إنسانًا قاصرًا لا تستقل بشؤونها إلى أن عُدّلت تلك القوانين لصالح المرأة وأخذت بعض الحقوق. عقد في فرنسا اجتماع سنة 1586 م ليبحث شأن المرأة، وما إذا كانت تُعدُّ إنساناً أو لا تُعدُّ إنساناً، وبعد النقاش قرّر المجتمعون أن المرأة إنسان ولكنها مخلوقةٌ لخدمة الرجل. وفي شباط عام 1938 م، صدر قانون يُلغي القوانين التي كانت تمنع المرأة الفرنسية من بعض التصرفات المالية، وجاز لها ولأول مرةٍ -في تاريخ المرأة الفرنسية- أن تفتح حساباً جارياً باسمها في المصارف. وفي إنكلترا بقيت النساء حتى السنة 1850م غير معدوداتٍ من المواطنين، وظلت المرأة حتى سنة 1882م لا حقوقَ شخصيةً لها، فلا حقّ لها بالتملك. ولم تُسَوِّ جامعة أكسفورد بين الطالبات والطلاب في الحقوق (في الأندية واتحاد الطلبة) إلا بقرارٍ صدر في 26 تموز 1964م[2].

«إن قضية المساواة بين الرجل والمرأة لم تأت عقب الثورة الصناعية وحاجة المصانع إلي أيدٍ عاملةٍ من الجنسين، وإنما ترجع بجذورها إلي الثورة الفرنسية 1789 في ظلّ أجواء تبنتها الثورة عن الحرية والمساواة والإخاء.. حيث شعرت المرأة أنها تعيش في ظلمٍ حقيقيٍّ رسمت ملامحه الثقافة السائدة وطبيعة القوانين الجائرة، فطالبت بحقها في توسيع فرص التعليم للمرأة وتحسينها والمساواة في ذلك، والمساواة القانونية في العمل وتولي الوظائف الحكومية ورفعت عدة شعاراتٍ منها أنّه إذا كان يحق للمرأة أن ترتقي منصة الإعدام فمن حقها أيضًا أن ترتقي المنبر»[3].

---

[1]- راجع: **إتيان جلسون، الفلسفة المسيحية**، ترجمة: إمام عبد الفتاح إمام، دار التنوير، بيروت 2009، ص207.

[2]- جلسون، المصدر نفسه.

[3]- انظر موقع الهيئة العامة للاستعلامات المصرية .

وبمثل هذه الشعارات التي اجتاحت دول أوروبا وأميركا في القرن الثامن عشر، انطلقت الحركة النسائية في أوروبا تطالب؛ بعد أن نزلت إلي ميدان العمل وما صاحبه من تغيراتٍ، بتوفير دُورٍ للحضانة ورعاية الأطفال والحق في الأجر المتساوي وفي تشريعاتٍ تحمي النساء العاملات، وحق الملكية، الطلاق، وحق التعليم العالي وممارسة المهن الطبية وحقّ الانتخاب والترشّح.

وفي أميركا عام 1848 عقد في «سينيكا فولز» أول مؤتمرٍ للنساء أعلنت فيه النساء المشاركات عن رغبتهن في تنظيم جهودهن كحركةٍ مجتمعيّةٍ تسعى للإصلاح الاجتماعي.

وشكلت المطالب الاجتماعية للمرأة أهم ملامح هذه المرحلة، ومع هذا استمرت أوضاع المرأة على ما هي عليه وتعنتت الأنظمة الحكومية في الرد علي المطالب الأنثوية حتى ولو كانت عادلةً وحقّةً، حتى بدايات القرن العشرين خاصة مع الحرب العالمية الأولى التي أدت إلى زيادة حجم التواجد النسائي وبدأت كفة الحركات النسائية في الرجحان لصالحها. ومن هنا نجد أن المرأة الأوروبية أظهرت حراكًا سياسيًّا واضحًا، وكان لها وجودٌ مؤثرٌ تجلى في الحربين الكونيتين الأولى والثانية، ومارست مصداقًا واضحًا للمشاركة السياسية من خلال الضغط الشعبي لتحصيل حقوقها، وبالتالي أحدثت تغييرًا في مسيرتها، وإن كان هذا التغيير سار بشكلٍ بطيءٍ إلا أنها استطاعت أن تحقق لها مكاسبَ ما كانت لتحلم بها بعد الظلم الذي مورس عليها في ظل الحكم الكنسي. ولكن أين وصلت المرأة الأوروبية بعد إعلائها شعار التحرّر ومطالبتها بحقوقها والمساواة بين الجنسين؟

الأنثوية

قبل الولوج في تعريف المصطلح ومنطلقاته الفلسفية والمادية، علينا أن نعي تمامًا أن هناك فرقًا واضحًا بين المطالبات الحثيثة في رفع الغبن الذي لحق بالمرأة العربية والمسلمة وإعطائها حقوقها الطبيعية على ضوء الفهم الأقرب للشريعة الإسلامية وبين الحركات الأنثوية[1] التي ترفع شعاراتٍ مماثلةً ألا وهي التحرير والحقوق إلا أنها ترمي إلى مقاصد وتحقيق أهداف من

[1]- Feminism

هذه الشعارات هي غايةٌ في الخطورة في كثيرٍ من تياراتها ودعواتها، وتكمن خطورة الشعار وخطورة الحركات الأنثوية في أنها تنشط في ساحاتنا التي امتلأت غبنًا للمرأة وسلبًا لحقوقها تحت شعاراتٍ دينيةٍ والدين منها براءٌ. فهي تحاول أن توجه الضربة القاضية للدين الإسلامي من خلال توجيه التهم المباشرة والعميقة والأسئلة الحرجة على مسامع النساء الناشطات في الساحة العربية والإسلامية واستغلالهن ليكنّ الأدوات الفاعلة في نشر ثقافة الأنثوية وإحلالها كبديلٍ للدين والقيم والاخلاق. ويأتي الدكتور عبد الوهاب المسيري إلى مصطلح «Feminism» ليبيّن الفرق بينه وبين المصطلح القديم للحركة النسوية فيقول:

«ظهر منذ عدة سنواتٍ مصطلحٌ آخر هو «Feminism » وحلّ محلّ المصطلح الأول (حركة تحرير المرأة والدفاع عن حقوقها) وكأنهما مترادفان أو كأنّ المصطلح الأخير أكثر شمولاً من المصطلح الأول، ولكننا لو دققنا النظر في المصطلح الأخير لوجدنا أنه يشير في واقع الأمر إلى مدلولين مختلفين تمام الاختلاف: «حركة تحرير المرأة» و«حركة التمركز حول الأنثى»، وهما حركتان في تصورنا مختلفتان، بل متناقضتان، فحركة تحرير المرأة هي حركةٌ اجتماعيةٌ، بمعنى أنها تدرك المرأة باعتبارها جزءًا من المجتمع، ومن ثَمَّ تحاول أن تدافع عن حقوقها داخل المجتمع، وهي واحدةٌ من حركات التحرّر القديمة التي تدور في إطارٍ إنسانيٍّ يؤمن بفكرة مركزية الإنسان في الكون، ولفكرة الإنسانية المشتركة التي تشمل كلّ الأجناس والألوان وتشمل الرجال والنساء، وبفكرة الإنسان الاجتماعي الذي يستمد إنسانيته من انتمائه الحضاري والاجتماعي. والإنسان من منظور حركة تحرير المرأة كيانٌ حضاريٌّ مستقلٌّ عن عالم الطبيعة/ المادة لا يمكنه أن يوجد إلا داخل المجتمع، ولذا لا يمكن تسويته بالظواهر الطبيعية/المادية، ومن ثَمّ تحاول هذه الحركة أن تدافع عن حقوق المرأة داخل حدود المجتمع وخارج الأطر البرجوازية الصراعية الطبيعية/ المادية الداروينية التي ترى المجتمع باعتباره ذراتٍ متصارعةً. والمرأة من ثم، في تصور هذه الحركة، كائنٌ اجتماعيٌّ يضطلع بوظيفةٍ اجتماعيةٍ ودورٍ اجتماعيٍّ، ولذا فهي حركةٌ تهدف إلى تحقيق قدر من العدالة الحقيقية داخل المجتمع (لا تحقيق مساواةٍ مستحيلةٍ خارجه) بحيث تنال المرأة ما يطمح إليه أيّ إنسانٍ (رجلًا كان أم امرأة) من تحقيق

لذاته إلى الحصول على مكافأةٍ عادلةٍ (ماديةٍ أو معنويةٍ) لما يقدم من عملٍ... لذا تأخذ حركة تحرير المرأة بكثير من المفاهيم الإنسانية المستقرة الخاصة بأدوار المرأة في المجتمع، وأهمها، بطبيعة الحال، دورها كأمٍّ. وعلى الرغم من أنّ هذه الحركة علمانية ـ في رأينا ـ في رؤيتها، تستند إلى فكرة العقد الاجتماعي والإنسان الطبيعي والإنسان الاقتصادي إلا أنّ مثلها الأعلى يحوي داخله أبعادًا إنسانيّةً واجتماعيّةً لعلّها بقايا رؤى المجتمع التقليدي الديني الغربي، ومع تصاعد معدلات العلمنة، بدأت هذه البقايا في التبخر، وتراجع البعد الاجتماعي، وتم إدراك الأنثى خارج أيّ إطارٍ اجتماعيٍّ، كأنها كائنٌ قائمٌ بذاته، وظهرت نظرياتٌ تتحدث عن ذكورة وأنوثة اللغة، والفهم الأنثوي للتاريخ، والجانب الذكوري أو الأنثوي في رؤية الإنسان للإله، أي إنّنا هنا لسنا أمام قضية حقوق المرأة الاجتماعية والاقتصادية أو حتى الثقافية، وإنما أمام رؤيةٍ معرفيةٍ متكاملةٍ، نابعةٍ من الإيمان بأن الأنثى كيانٌ منفصلٌ عن الذكر، متمركزةٌ حول ذاتها، بل وفي حالة صراعٍ كونيٍّ تاريخيٍّ معه، الأمر الذي أدى إلى تزايد هيمنة القيم البرانية المادية مثل الكفاءة في العمل في الحياة العامة مع إهمال الحياة الخاصة ـ الاهتمام بدور العاملة (البرانية) مع إهمال دور المرأة الأم (الجوانية) ـ الاهتمام بالإنتاجية على حساب القيم الأخلاقية والاجتماعية الأساسية (مثل تماسك الأسرة وضرورة توفير الطمأنينة للأطفال) -اقتحام الدولة ووسائل الإعلام وقطع اللذة لمجال الحياة الخاصة- إسقاط أهمية الإحساس بالأمن النفسي الداخلي ـ إسقاط أهمية فكرة المعنى باعتبارها فكرةً ليست كميةً أو ماديةً.. إلخ.[1]

ومن هنا فإنّ ما تطرحه لا يهدف إلى تغيير القوانين، أو السياق الاجتماعي للحفاظ على إنسانية المرأة باعتبارها أمًّا وزوجةً وابنةً وعضوًا في المجتمع، وإنما تهدف إلى تغيير اللغة الإنسانية، ومسار التاريخ والطبيعة البشرية ذاتها حتى يتم اختلاط الأدوار تمامًا وحتى يتحسن أداء المرأة في إدارة الصراع مع الرجل، وقد نتفق أو نختلف في هذا الوصف للحركتين، ولكن المهم أنهما حركتان مختلفتان، تُستخدم كلمةٌ واحدةٌ للإشارة لهما في اللغات الأوربية،

---

[1]- د.عبد الوهاب المسيري، **قضية المرأة بين التحرير والتمركز حول الأنثى**، نهضة مصر للطباعة والنشر والتوزيع، ط 2، اغسطس 2010ـ ص 166.

وقد بدأنا نحن أيضًا في اتباع هذا الأسلوب، ونشير إلى كل من حركات تحرير المرأة والتمركز حول الأنثى بأنها حركاتُ تحرير المرأة، وفي هذا خللٌ أيما خللٍ، وهو تغييبٌ لمجموعةٍ من الفروق الجوهرية بين الحركتين[1].

تعريف الأنثوية

هي:

«**حركةٌ فكريّةٌ سياسيّةٌ اجتماعيّةٌ متعدِّدةُ الأفكار والتيارات، ظهرت في أواخر الستينات، تسعى للتغيير الاجتماعي والثقافي وتغيير بُنى العلاقات بين الجنسين، وصولاً إلى المساواة المطلقة كهدفٍ استراتيجيٍّ، وتختلف نظرياتها وأهدافها وتحليلاتها تبعًا للمنطلقات المعرفية التى تتبناها، وتتسم أفكارها بالتطرف والشذوذ، وتتبنى صراع الجنسين وعداءهما، وتهدف إلى تقديم قراءاتٍ جديدةٍ عن الدين واللغة والتاريخ والثقافة وعلاقات الجنسين**».[2]

وقد مال الأستاذ مثنى إلى جعل الحركة النسوية الراديكالية المقياس في التعريف للأنثوية.

ومصطلح الأنثوية أو «الفيمينيسم» هو مصطلحٌ فرنسيٌّ، يعني الدفاع عن حقوق المرأة عن طريق تحقيق المساواة المطلقة، وإزالة كلّ أنواع التمييز بين المرأة والرجل دون النظر إلى الفروقات الطبيعية، بل إعطاء الحق المطلق للإنسان لتحديد جنسه، بعنوان حق الاختيار الحر.

ويقسِّم المفكِّر مثنى أمين هذا التعريف إلى عدة مفاهيمَ فكريّةٍ وسياسيّةٍ واجتماعيّةٍ يشرح من خلالها أهداف ومنطلقات هذه الحركة فيقول:

يمكن شرح مفردات هذا التعريف التقريبي على النحو التالي:

حركةٌ فكريةٌ: بمعنى أنها تمتلك أفكارًا وثقافةً خاصّةً وعندها نظرياتٌ لتفسير القضايا ذات الصلة بميدانها.

---

[1]- .عبد الوهاب المسيري، **قضية المرأة بين التحرير والتمركز حول الأنثى**، نهضة مصر للطباعة والنشر والتوزيع، ط 2، اغسطس 2010ـ ص171.

[2]- مثنى أمين، بحث **حركات تحرير المرأة من المساواة إلى الجندر** ـ الهيئة المصرية للكتاب ـ القاهرة ـ ص81.

حركةٌ سياسيةٌ: بمعنى أنها تلتمس لتحقيق أهدافها نوعًا من ممارسة العمل السياسي عبر المنظمات الجماهيرية وجماعات الضغط ومؤسسات المجتمع المدني، والتى هي قناةٌ من قنوات ممارسة العمل السياسي، سواءً أكانت هذه المنظمات تابعةً للأحزاب التى تكون موجودةً أم تكون مستقلةً، بل إنها الآن تمارس العمل السياسي على مستوى العالم عبر الضغط على مؤسسات الأمم المتحدة، وبالذات عبر المجلس الاقتصادي والاجتماعي وصناديق السكان والطفل، ولجنة المرأة ومؤتمراتها المختلفة، واتفاقياتها المتعددة، وسوف نتطرق لهذا في مجالٍ خاصٍّ من هذا البحث.

حركةٌ اجتماعيةٌ: لأنها تمسّ الأسرة وبنى العلاقات فيها ودور المرأة في المجتمع. وهي متعددة الأفكار والتيارات، وهذه إشارةٌ إلى تعدّد الخلفيات الفكرية والإيديولوجية التى تستند إليها هذه الحركة. وفي قولنا: «تسعى للتغيير الاجتماعي والثقافي» إشارة إلى أن هذه الحركة لا تتبنى إصدار بعض القوانين الشكلية لتحسين أوضاع المرأة، وإنما تريد تغيير الثقافة والنظرة والعلاقات وصناعة أعرافٍ وقيمٍ جديدةٍ... إلخ، فوضع المرأة القانوني لا يتحسن إلا بوجود إرادةٍ سياسيةٍ، وهي لا تتوفر إلا بتوفر وعيٍ ثقافيٍّ جديدٍ، وهذا لا يمكن إلا بتغييرات لا بدّ من حصولها في نظرة الناس وكيفية تناولهم للأمور وهلم جرًّا[1].

فكانت الحراكات النسوية في أغلبها تتولد ضمن سياق فعلٍ اجتماعيٍّ دينيٍّ، أوقع ظلمًا كبيرًا على المرأة، وجاءت هذه الحراكات كردود فعلٍ عكسيّةٍ ومتطرفةٍ في أغلبها، وتحاول أن تدفع في مسارات حقوق المرأة إلى أقصى اتجاهٍ، لدرجة أنها أخرجت نفسها من الاستبداد إلى الاستلاب، فالأول سلبها جلّ حقوقها بما فيها الطبيعية، والثاني سلبها وجودها وكينونتها وهويتها حتى الطبيعية منها. على الرغم من أن تمايزاً واضحاً بين حركات تحرير المرأة التي انطلقت لإنصاف المرأة ضمن إطارها الإنساني، إلا أن توغل الغرب في التنميط المادي للمجتمع، وتطوير النزعة الاستهلاكية المادية على حساب النزعة الإنسانية القيمية، وتحويل الشأن الحقوقي من شأنٍ قيميٍّ إنسانيٍّ إلى مادةٍ تخاصميةٍ صراعيةٍ يغيب فيها البعد الأخلاقي لحساب البعد المادي الفرداني الذي يخرج المرأة من شخصيتها وكينونتها ضمن المنظومة الإنسانية ككلٍّ، إلى شخصيّةٍ

[1]- مثنى أمين، بحث **حركات تحرير المرأة من المساواة إلى الجندر** ـ الهيئة المصرية للكتاب ـ القاهرة ـ ص81.

تتمحور حول ذاتها في بعدها الجسدي المادي لا بعدها الإنساني الذي يحقق كينونتها ضمن شخصيتها الحقيقية والحقوقية المرتبطة بذاتها من جهةٍ كإنسانةٍ، وبمحيطها الذي يشكل بعدها الاجتماعي كأمٍّ وزوجةٍ وابنةٍ.

وتقول الكاتبة مروة أحمد إبراهيم عن وضع المرأة في الغرب الحديث: «ويكفي أن نشير إلى أن إحدى السيدات الأميركيات في 1986 م قد ألّفت كتابًا أسمته **حياةُ مهانةٍ: أسطورة تحرير المرأة** واعتمدت في كتابها على إحصائياتٍ دقيقةٍ، حيث أكدت أن الأجر (الراتب الشهري) للمرأة في أميركا لا يزيد على نسبة 64% من أجر الرجل عن العمل المؤدّى نفسه، وفي السويد لا تبلغ النسبة إلا 81% فقط، أما عن حوادث الاغتصاب التي نتجت عن حرية المرأة المزعومة، فقد سجلت التقارير أن نسبة إمكان اغتصاب الأنثى في أميركا 1من 5، والتقديرات المحافظة 1من 7، أي أنه على أفضل تقديرٍ فإن واحدةً من كلّ سبع نساءٍ يتعرضن للاغتصاب في أميركا.

وفي إحصائياتٍ أخرى كان عدد المغتصبات اللاتي سجلن حوادث اغتصاب في الشرطة في عام 1996 م هو 90430 حالة، أما اللاتي لم يسجلن فيقدرن بحوالي 310000 حالةٍ، وسبب عدم الشكوى هو اليأس من إمكان الشرطة أن تساعد أو تعرف، وعدم جدوى التقرير. وفي كندا سُجِّلت 20530 حالةَ اغتصابٍ، وليس هناك إحصاءٌ لغير المسجلين، ويوجد في كندا 150 مركزًا لمساعدة المغتصبات، وفي أستراليا 75 مركزًا، وفي نيوزلندا 66 مركزًا، وفي إسرائيل سبعة مراكز.

أما عن قتل النساء في الولايات المتحدة، فإنه يُقتل كلّ يوم عشر نساء من قبل الزوج أو الصديق، من هذه الحالات 75% يتم القتل بعد أن تترك المرأة صديقها، فينتقم منها بالقتل، أو تطلب الطلاق من زوجها أو تعصيه، وفي روسيا عام 1995 م كانت نصف حالات القتل ضدّ النساء من قبل أزواجهن أو أصدقائهن، وفي 1993م كان عدد القتلى (14000)، وجرح (54000) جراحاتٍ شديدةً.

أما عن الملاجئ التي خُصِّصت للنساء المضروبات أو الهاربات من أزواجهن، وهن اللاتي لا يجدن ملجأً عند أهلٍ أو أقاربَ؛ فيوجد في الولايات المتحدة (1400) ملجأ، وفي كندا (400)،

وفي ألمانيا (325)، وفي بريطانيا (300)، وفي أستراليا (270)، وفي نيوزيلندا (53)، وفي هولندا (40)، وفي أيرلندا (10)، وفي اليابان (5). كما أن دعارة النساء تمثّل جانبًا كبيرَ الأهمية في اقتصاد بعض الدول ودخلها القومي مثل روسيا، وكوبا... وغيرهما.

وسيلة للضغط السياسي:

وقد كان للحديث عن حقوق المرأة أبعاداً في غاية الخطورة، حيث جرى التعامل مع هذه الحقوق على أنها مادةٌ خام يمكن تصنيعها وتحويلها إلى أدواتٍ تتجاوز وظيفتها التقليدية (الدفاع عن المرأة وحريتها) إلى أدوات شديدة الفاعلية في ممارسة الدول الكبرى للإكراه السياسي والاقتصادي على الدول الأخرى، وذلك لحمل هذه الدول على قبول شروطها في إدارة سياساتها الخارجية والداخلية، أو في الدعاية الرخيصة ضد ثقافة المجتمعات التي لا تروق للدول أو المنظمات والأحزاب المحتضنة لثقافاتٍ مغايرةٍ، ومن تحول جسد المرأة من الاستثمار الاقتصادي إلى الاستثمار السياسي.

وحول تجاوز المهام المركزية للمرأة، ودورها الحقيقي في البناء الحضاري السليم، وما وقعت فيه أوروبا الحديثة من أخطاءٍ بسبب مبالغتها في تجاوز وظيفة المرأة في الحياة الإنسانية يقول غورباتشوف في البيريسترويكا ما يلي:

«لقد قضت الدولة السوفييتية بحزم وبلا هوادة على كلّ تمييز بحق المرأة ما كان يميّز روسيا القيصرية. وهي قد ساوت بينها وبين الرجل من الناحية الاجتماعية وضمنت هذه المساواة بالقانون. نحن نعتز بما قدمته السلطة السوفييتية للنساء: الحق المتساوي مع الرجل في العمل ولا وجود لأي فوارق في الأجور والحماية الاجتماعية. وحصلت المرأة على كل الإمكانيات للحصول على التعليم والترقية والمشاركة في النشاط الاجتماعي والسياسي. ولولا المساهمة النشيطة للمرأة وتفانيها ما كان بإمكانها بناء المجتمع الجديد ولا الصمود في الحرب ضد الفاشية. وببساطةٍ لم يعد للمرأة العاملة في البناء والإنتاج ومجال الخدمات وفي العلوم ولدى تلك الغارقة في العمل الإبداعي، الوقت الكافي للشؤون الأكثر حيويةً وهي شؤون الأسرة، وتبين

أن مصائبَ كثيرةً، سواءً في مجال تصرف الأطفال والشبيبة أو في مسائل الأخلاق الاجتماعية والتهذيب حتى في الإنتاج مرتبطةٌ بضعف الأواصر العائلية وهبوط مستوى الواجب الأسري. هذه هي المفارقة التي حدثت على الرغم من أنه كان لدينا طموحٌ مخلصٌ تم التأكيد على صحته سياسيًّا بتساوي المرأة مع الرجل في كلِّ شيءٍ. ولكن بدأنا تصحيح هذا التقصير الذي كما لو كان قد أصبح من أفضليات المجتمع، في مسار البيريسترويكا. ولذا تناقش عندنا الآن بحدةٍ ونشاطٍ في الصحافة والمنظمات الاجتماعية بل حتى في كلِّ مكانٍ، في العمل والمنزل، مسألة كيفية استعادة المرأة لوضعها الحقيقي كامرأة».

وهنا يتضح لنا أن التقدَّم الذي أنجزته المرأة الغربية في أوروبا الحديثة هو تقدمٌ موهومٌ في كثير من نواحيه خاصة الإنسانية منها والتي أبعدت المرأة عن دورها الحقيقي وأدخلتها في عالم المساواة مع الرجل والذي تختلف عنه في تركيبتها السيكولوجية والبيولوجية كما أثبتت الدراسات الحديثة، حيث إنّ الأساس في العلاقة بين الرجل والمرأة هو العدالة. ولكن لِمَ أخفقت المرأة الغربية على الرغم من أنها تحررت من الحكم الأبوي والتسلطي وأصبحت شريكةً حقيقيةً في الدخل القومي الذي يؤثر بشكلٍ إيجابيٍّ وكبيرٍ على السياسة العامة للدولة.

وهذه إطلالةٌ على الإيديولوجيا الغربية والرؤية الكونية التي تعتمدها في نظرية المعرفة والتي هي الأساس في الفروقات والجدل الفكري العام في العالم ككل.

إنّ نظرية المعرفة التي تعبر عن منظومة الفكر الغربي تعتمد على النظرية الحسية والتجربة والتي تعتبر فيها الحس هو المصدر الرئيسي للمعرفة الإنسانية على مستوى التصوّر والتجربة على مستوى التصديق، وانطلقت نحو رسم مشروعها الفكري والسياسي ورؤيتها الكونية لتنتهي إلى إيديولوجيا اعتمدتها في منظومتها السياسية ضمن ثالوت (الديمقراطية-الليبرالية-الرأسمالية) مثل الأول نظام الحكم والثاني اعتمد الفرد كأساس للمجتمع أي آمن بأصالة الفرد والثالث النظام الاقتصادي. ولعلّ ما حرك المجتمع الإنساني نحو التفكير في وضع نظامٍ معرفيٍّ ينطلق منه ليحدّد إيديولوجياه في هذه الحياة المترامية الأطراف هو السؤال الذي يطرح نفسه: ما هو النظام الذي يصلح للإنسانية وتسعد به في حياتها الاجتماعية؟

وتصدّى الغرب للإجابة عن هذا السؤال بعد مروره في تجربة الحكم الكنسي الذي حكم باسم الدين فقمع الحريات وأنشأ محاكم التفتيش التي تعتبر وصمة عارٍ في جبين العصور الوسطى، لذلك كانت هناك ثورةٌ غربيةٌ على كلّ ما هو دينيٌّ وكانت الثورة نتاج ردة فعلٍ لما مارسته الكنيسة على المجتمع الغربي فانطلقت الثورة وتبنت إيديولوجيا أطاحت بلونٍ من الظلم في الحياة الاقتصادية وبالحكم الديكتاتوري في الحياة السياسية وبجمود الكنيسة وما إليها في الحياة الفكرية وهيأ مقاليد الحكم والنفوذ لفئةٍ حاكمةٍ جديدةٍ حلت محل السابقين وقامت بدورهم الاجتماعي نفسه في أسلوبٍ جديدٍ.

وكان النظام الجديد هو النظام الديمقراطي الرأسمالي والذي قام على الإيمان بالفرد إيمانًا لا حدّ له، وبأن مصالحه الخاصة بنفسها تكفل -بصورةٍ طبيعيةٍ- مصلحة المجتمع في مختلف الميادين.. وأن فكرة الدولة إنما تستهدف حماية الأفراد ومصالحهم الخاصة، فلا يجوز لها أن تتعدى حدود هذا الهدف في نشاطها ومجالات عملها، إلا أن الواقع هو التخلص من تغول الكنيسة والانتقال إلى تغول الدولة الحديثة، وكأنها سلطةٌ انتقلت من جهةٍ إلى جهةٍ، مع اختلاف الشعارات وتشابه الممارسات وإن بشكلٍ غيرِ مباشرٍ.

ويتلخّص النظام الديمقراطي الرأسمالي: في إعلان الحريات الأربع: السياسية والاقتصادية، والفكرية والشخصية.

ومن وجهة نظري أرى أن العالم اتجه نحو الرأسمالية الاقتصادية والتي نعتبرها البوابة التي من خلالها سيطرت القوى الكبرى على العالم وأصبحت الحريات الأخرى فروعًا لا أصالةَ لها في المنظومة الغربية الجديدة. لذلك قامت هذه القوى بتسخير كلّ الطاقات البشرية من الرجال والنساء في عملية الإنتاج.

ولعلّ الاطلاع على ما يحدث حاليًا في الغرب من حراكٍ سياسيٍّ ـ حقوقيٍّ ـ اجتماعيٍّ نسائيٍّ يُدلل على مدى معاناة المرأة الغربية وعدم وصولها إلى الكمال الذي حلمت به بعد الثورة الغربية على الكنيسة وبعد عزل كل ما هو دينيٌّ عن الحياة العامة للإنسان الغربي، «فالروائية الإنجليزية فرجينيا وولف (1941) والأديبة الفرنسية سيمون دي بوفوار (1986) ـ وكانت

الأخيرة من أهم وأشهر فلاسفة النسوية على الإطلاق ـ عالجتا قضايا المرأة وهمومها، وعاشتا مع آلامها وتطلعاتها، وتحدثتا عن إيجاد الطرق الكفيلة بمعالجة الضمير الإنساني ومشكلات الزواج، والسعي نحو الحط من الآخر، والدعوة بشكل صريح إلى المساواة بين المرأة والرجل، فضلا عن إتاحة الخيارات المناسبة والرئيسة للمرأة والتي يجب أن تتصف ـ حسب دعوتهما ـ بالخيارات نفسها المتاحة للرجل، وبشكل مستقل عن التحيز الجنسي أو العرقي، وقد أكدت **دي بوفوار** ـ في إطار دعوتها إلى تحرير المرأة ومساواتها بالرجل ـ على إلغاء الدعوة إلى الأنوثة الخالد التي تشير إلى المعنى المتوارث عن المرأة[1].

والحقيقة العلمية تؤكد على موضوعية أطروحات وولف ودي بوفوار القاضية بمنح الفرصة للمرأة كي تثبت وجودها وإتاحة المجال لبناء الحضارة بوساطة المشاركة الفاعلة بين الرجل والمرأة، من دون الجنوح إلى فنتازيا تقر بوجود مجتمعٍ رجوليٍّ بلا أنثى، أو وجود مجتمعٍ أنثويٍّ بلا رجل، لذلك فالعلاقة الضرورية الواجب توفرها هي علاقةٌ تفاعليةٌ تكامليةٌ لا علاقةُ هيمنةٍ أو اتحادٌ مفتعلٌ»[2].

ونشرت **دي بوفوار** عام 1949م كتاب «**الجنس الثاني**»، وحلّلت فيه العلاقة بين المرأة والرجل على أسسٍ وجوديّةٍ ـ ماركسيةٍ. وبما أن الوجودية تؤكد على قضية حرية الإنسان لماهيته، تدعي دوبوفوار أن الإنسان يختار جنسه بإرادته أيضًا، وتؤمن أن علم الحياة يستخف بنا معشر البشر، حيث إنّه حرر الإنسان الذكر من قيود توليد المثل بينما لم يعط هذه الحرية للمرأة، ولذلك فإنها تعتقد بأن الأنوثة تمثل سدًّا في وجه التحول إلى إنسان حقيقي[3].

ومن ضمن النقود التي وُجّهت لدي بفوار من قبل النسويين المتأخّرين كانت أنّها تُحقّرُ جسد المرأة، بل رأوا أنها تريد ترجيلها، ومع ذلك اعترفوا أنها طرحت أفكاراً كان لها أثرٌ بالغ الأهمية على الكتابات النسوية اللاحقة وأهمها تمييزها بين الجنس والجنوسة[4].

---

[1]- (الموسوعة البريطانية).

[2]- د.محمد سالم سعد الله/ **الأسس الفلسفية لنقد ما بعد البنيوية**.

[3]- **المرأة وقضاياها** ـ دراسة مقارنة بين النزعة النسوية والرؤية الإسلامية ـ الإسلام في مواجهة النسوية تقابل في الرؤية والأهداف ـ محمد لغنهاوزن ـ مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي ـ ص 70 .

[4]- sex / gender

هذا وقد أشار برناردشو إلى أن وطأة النظام الرأسمالي كانت أشد وأقسى على المرأة منها على الرجل في بعض النواحي، لا سيما الاجتماعية والسياسية[1].

وعلى الرغم من قيام ثورة المثقف الغربي وما ادعاه الرجل المثقف الغربي عن إيمانه بضرورة تحرير المرأة الغربية من استبداد الكنيسة وإعطائها حقوقها ومساواتها بالرجل، إلا أن كلمات بعض المفكرين الغربيين بعد الثورة لا تدل أبدًا على حقيقة هذا الإيمان أو حتى العمل بهذا الشعار، وأن تحرير المرأة ظلّ شعارًا ومازال شعارًا لم ينزل إلى الآن إلى مستوى التطبيق الفعلي والعملي.

فعلى سبيل المثال لا الحصر يعتبر «**رامان سلدن**» أن الرجل هو الأحق في تمثيل الإنسان لا المرأة، وحدّد خمسة بؤرٍ للاختلاف الجنسي: (علم الحياة، البيولوجي، الخبرة، الخطاب اللاوعي، الظروف الاجتماعية والاقتصادية) وقد حققت الرجولة هيمنةً كاملةً على خط سير هذه البؤر على حد قول **سلدن**.»[2].

لذلك نجد أن الحضارة الغربية على الرغم من تقدمها المادي إلا أنها لم تقدم شيئًا جديدًا للمرأة على المستوى الإنساني، بل بالعكس فالممارسات التعسفية الناتجة عن التمييز الجنسي وعدم الأخذ بمقياس الكفاءة والإبداع كمعايير أولية للتعامل مع الإنسان لا لكونه ذكرًا أو أنثى، بل لكونه إنسانًا يتميز بإبداعاتٍ وكفاءةٍ عاليةٍ أهّلته للتميز، فإنّ ذلك أدى إلى ظهور حركاتٍ نسائيةٍ ذات فاعليةٍ كبيرةٍ تحت عنوان النقد النسوي[3]. وهو من وجهة نظري ردّ فعلٍ معاكسٍ للممارسات العنصرية ضد المرأة في المجتمع الغربي، وكان الإفراط سمةً واضحةً في هذا الحراك والذي أدى أيضًا إلى ترسيخ فكرة النظر إلى المرأة كجسدٍ وإعطاء هذا الجسد كل الصلاحيات في الممارسات الاجتماعية والسياسية والاقتصادية وغيرها، وبالتالي سقوط المرأة الغربية من جديدٍ في فخٍّ أغرقت فيه نفسها ولم تستطع إيجاد الحل المناسب لتخرج بذاتها الإنسانية وترتقي بها كإنسانةٍ لا كوجودٍ جسديٍّ.

---

[1]- **دليل المرأة الذكية إلى الاشتراكية والرأسمالية والسوفييتية والفاشية**, ت: عمر مكاري ص 16,352.

[2]- النظرية الأدبية المعاصرة ص (189 190 - 191).

[3]- Feminist Criticism

وبدأت في الآونة الأخيرة تتصاعد الحركة النسوية «الأنثوية في الغرب وبعد العولمة باتت الفكرة أكثر انتشارًا، خاصةً في العالم العربي والإسلامي، الذي لا نستطيع أن ننكر فيه التمييز الواقع بحق المرأة، وما تعانيه النساء من تضييق باسم الدين أو لتحكم العادات والتقاليد في المجتمعات، فأصبحن أرضيةً خصبةً لأيّ بذرٍ يرفع شعار حقوقهن وتحريرهن من القيود كافةً بما فيها الضوابط الصحيحة. إلا أن مراجعة التجربة النسوية الغربية مراجعةً فاحصةً دقيقةً ستكون كفيلةً في دفع الناشطات للتأني قبل قبول هذه الحركات بكلها كما هي، والعودة لفهم جذور هذا الحراك ومآلاته، والفروق الجوهرية بين حال المرأة الغربية والانتقالات القاعدية التي تعرض لها الغرب، وحال المرأة العربية والمسلمة وكيفية الانتقال الآمن الذي يضمن لها حقوقها من جهةٍ، ويحفظ لها كينونتها الإنسانية والطبيعية، فلا رضوخ للظلم، ولا استسلام لظلمٍ من نوعٍ آخرَ يتم فيه استلاب المرأة في هويتها ووجودها الإنساني، ويهدم فيه نواة المجتمع وهي الأسرة، ويشوه العلاقات الطبيعية بين المرأة والرجل. ويكون مبدأ الانطلاق في الدفاع عن الحقوق المستلبة هو مبدأ التكافؤ لا التماثل، فالأول يشحذ طاقات الجنسين من دون مبالغةٍ أو غلوٍّ، ويتمم قاعدة التكامل في الأدوار والطاقات، بينما الثاني يدخلنا في صراعٍ تنافسيٍّ سلبيٍّ تنافريٍّ، يستنزف الطاقات في صراعاتٍ غير تقدميةٍ ولا تحقق أيَّ إنجازٍ يذكر.

المصادر

1. القرآن الكريم
2. جلسون إتيان ، **الفلسفة المسيحية**، ترجمة: إمام عبد الفتاح إمام، دار التنوير، بيروت 2009.
3. غلوفر ديفيد وكورا كابلان ـ **الجنوسة**، ترجمة: عدنان حسن، دار الحوراء، دمشق ، 2018م.
4. لغنهاوزن محمد، **المرأة وقضاياها**، دراسة مقارنة بين النزعة النسوية والرؤية الإسلامية، الإسلام في مواجهة النسوية تقابل في الرؤية والأهداف، مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي.
5. مثنى أمين، **بحث حركات تحرير المرأة من المساواة إلى الجندر**، الهيئة المصرية للكتاب، القاهرة .
6. المسيري عبد الوهاب، **قضية المرأة بين التحرير والتمركز حول الأنثى**، نهضة مصر للطباعة والنشر والتوزيع، ط 2، اغسطس 2010.
7. مكاري عمر، **دليل المرأة الذكية إلى الاشتراكية والرأسمالية والسوفييتية والفاشية.**

الجندر بما هو تحيّزٌ ثقافيٌّ غربيٌّ

تنظير سسيولوجي

طلال عتريسي[1]

مقدِّمة

اتّخذت قضية الجندر منذ نشوء طلائعها الأولى في أوروبا امتداداتها الفكريّة والثقافيّة مع الزحف الكولونيالي على مجتمعات ما سمي بـ «العالم الثالث» ومنها على الأخص المجتمعات العربية والإسلامية. وهذا بديهيٌّ حين ترافقت هذه القضية مع تدفُّق نظريات الحداثة وما بعد الحداثة لتتوغل في مجمل العلوم الإنسانية فضلاً عن أنماط الحياة المختلفة.

كيف ظهرت تداعيات الجندرية في مجتمعاتنا، وإلى أيِّ حدٍّ استطاعت تيّاراتها التأثير على بيئاتٍ محليةٍ لم تقتصر على الاتجاهات العلمانية والمدنية، بل تمدَّدت أيضًا وأساساً إلى البيئات المحافظة والدينية بأشكالٍ وصورٍ لا حصر لها.

هذه الدراسة للباحث في علم الاجتماع البروفسور طلال عتريسي تسعى للإضاءة على أهم الإشكاليات في هذا الصدد.

[1]- باحثٌ وأستاذٌ في علم الاجتماع ورئيس معهد الدكتوراه في الجامعة اللبنانية سابقاً.

هيمنت قضية المرأة منذ بضعةِ عقودٍ على خطاب وأدبيات الكثير من الجمعيات والأحزاب والحركات الاجتماعية والنسائية في لبنان وفي بلدانٍ عدةٍ عربيةٍ وإسلاميةٍ. لقد استند هذا الخطاب وتلك الأدبيات إلى مجموعةٍ من الركائز التي شكلت البنيان الأساس لهذه القضية.

الركيزة الأولى، هي: المرأة قضيةٌ عالميةٌ. تحولت المرأة بحسب هذه الرؤية إلى قضيةٍ مستقلةٍ لها أهمية قضايا مثل الفقر، والتلوث، والسلم، والتمييز العنصري، والديمقراطية... وسواها من قضايا يفترض أن يجتمع العالم حول أهميتها أو تهديداتها باعتبارها قضيةً مشتركةً بين الشعوب والمجتمعات كافةً.

ومن أجل التأكيد على هذه العالمية وتبريرها، تم دمج موضوعات المرأة، مثل الجندر، والمساواة، والتمكين... مع قضايا كبرى وذات اهتمامٍ عالميٍّ في برامج الأمم المتحدة ومؤتمراتها، مثل التنمية المستدامة، والسكان، وقمة الأرض...وتم في الوقت نفسه الربط بين تحقيق هذه القضايا الكبرى مع تحقيق المساواة وتمكين المرأة، وتغيير الأنماط الثقافية السائدة. ففي ما سمي ب «أجندة 2030» على سبيل المثال التي تبنت مفهوم التنمية ببعد مستدام ل 17 هدفاً (الأمم المتحدة 2015) كان الهدف الخامس (من أصل17) هو «تحقيق المساواة بين الجنسين وتمكين جميع النساء والفتيات»، في حين توزعت الأهداف الباقية على القضاء على الفقر، وعلى الجوع، وضمان التعليم الجيد، والعيش بصحةٍ جيدةٍ، وتعزيز النمو الإقتصادي، والتصدي لتغير المناخ، والمحافظة على البحار والمحيطات والموارد البحرية، وتشجيع ظهور مجتمعاتٍ سلميةٍ... ما يعني أن هدف «تمكين جميع النساء والفتيات» (الهدف الخامس) له أهمية القضاء على الفقر نفسها على سبيل المثال، أو له مثل أهمية العيش بصحة جيدة، أو تعزيز النمو الإقتصادي، أوالتصدي للتلوث وتغيرالمناخ...[1].

الركيزة الثانية: هي الأمم المتحدة. فقد باتت مقررات ومواثيق المؤتمرات التي عقدتها الأمم المتحدة في قضية المرأة، مقرراتٍ ومواثيقَ عالميةٍ، بات على الدول الموقعة عليها أن تكون ملزمةً بتطبيق ما وقعت عليه أمام مؤسسات الأمم المتحدة المعنية.وأن تكون ملزمةً بتقديم

[1]- أهداف التنمية المستدامة، 17 هدفاً لتحويل عالمنا، المساواة بين الجنسين في لبنان واقع، تحديات وآفاق (2018-2000).قراءة من منظور الهدف الخامس للتنمية المستدامة 2030 .صدر التقرير عن كل من معهد العلوم الاجتماعية، ومركز الأبحاث في معهد العلوم الاجتماعية، وصندوق الأمم المتحدة للسكان.(2018).

تقاريرَ دوريةٍ عن مدى التقدم في تطبيقها أمام لجانٍ مختصةٍ، مثل المعاهدة الدولية للقضاء على كل أشكال العنف ضد المرأة «**سيداو**» التي اعتمدتها عام 1979 الجمعية العامة للأمم المتحدة.

هذا يعني بحسب هذه المواثيق أن قضية المرأة ومشكلاتها لم تعد قضيةً محليةً أو أسريةً، أو مجتمعيةً، ولم يعد حل هذه المشكلات وتلك القضايا يتم وفق خصوصيات هذا المجتمع الثقافية أو ذاك، بل بات ما صدر عن الأمم المتحدة من قراراتٍ هو الحل، وكذلك ما جاء في المواثيق التي أصدرتها المنظمة الدولية. «إن تمكين المرأة هو تمكين للإنسانية جمعاء».

أما الركيزة الثالثة: فهي جمعيات ومنظمات المجتمع المدني. فقد أولت الأمم المتحدة التعاون مع المنظمات غير الحكومية (المجتمع المدني) أهميةً قصوى، بحيث تحوّلت هذه المنظمات إلى قوةٍ طليعيةٍ في الترويج لتلك المفاهيم، تحت حماية المنظمة الدولية التي قدمت لها الدعم المالي والمعنوي والقانوني. وقد جاء في مقدمة كتاب «**إعلان ومنهج عمل بيجين**» الذي صدر عن الأمم المتحدة:

«أن الأمم المتحدة ستزيد من الروابط الوثيقة وعلاقات العمل التي تربطها بالفعل بمجتمع المنظمات غير الحكومية على الصعيدين العالمي والوطني.. كما أشادت تلك المقدمة بمؤسسات المجتمع المدني التي أدت دوراً مهماً في التحضير لمؤتمر بيجين 1995»[1].

الركيزة الرابعة: هي التبرير الإيديولوجي والثقافي: من خلال مصطلحَيْ «المرأة ضحيةٌ»، و«المجتمع متخلفٌ». وستقوم منظمات وجمعيات المجتمع المدني بتكرار هذه المفاهيم والتأكيد عليها، بحيث يبدو أن تلك الجمعيات ليس لها هدف إلا إنقاذ المرأة. هكذا يمكن أن نلاحظ على سبيل المثال، الحرص الدائم على تكرار الربط بين معاناة المرأة، وبين «المجتمع المتخلف»، و«الثقافة الذكورية»، و«العادات والتقاليد»، و«السلطة الأبوية»، و«قوانين الأحوال الشخصية»، و«الزواج المبكر»، و«الإغتصاب الزوجي»، و«التخويف من المثلية»[2]

[1]- إعلان ومنهج عمل بيجين، منشورات الأمم المتحدة، نيويورك 2002 ص 11-10) .

[2]- راجع منشورات منظمة كفى عنف واستغلال www.Kafa.org.lb.

وفي هذه الركيزة (المرأةُ ضحيةٌ والمجتمعُ متخلفٌ) سيتم اعتبار ما أتت به الأمم المتحدة في قراراتها ومؤتمراتها ومواثيقها، هو من سينقذ هذه «الضحية» ويخلصها مما هي فيه، ولتصبح هذه المواثيق تحديداً (لا أيّ مرجعيةٍ أخرى دينيةٍ، أو أخلاقيةٍ، أو ثقافيةٍ)،هي المثال والنموذج الذي يفترض أن نقيس عليه مدى التقدم الذي أحرزته قضية المرأة في بلداننا العربية والإسلامية.

الركيزة الخامسة: هي الواقع السيّئ: لقد تمت عملية الدمج بين واقعٍ سيّئٍ حقيقيٍّ تعيشه بعض النساء يجب الاعتراف به، ولا بد من تغييره، وبين مشروع تغييرٍ ثقافيٍّ يريد أن يفرض نفسه بديلاً عن ثقافة شعوبٍ ومجتمعاتٍ متجذرةٍ منذ مئات السنين، مثل الربط الذي يحصل على سبيل المثال بين الظلم غير المبرر الذي قد تتعرض له بعض النساء في المحاكم الشرعية، وبين الدعوات إلى إلغاء أصل نظام الأحوال الشخصية، أو الربط بين عدم التمكين الإقتصادي، والسياسي، وبين النظام الذكوري المتخلف. أو بين تسلط بعض الرجال على زوجاتهن، والإساءة اليهن وحتى تعنيفهن، وبين إلغاء النظام الأسري برمته وتغيير بنيته التقليدية التاريخية، وصولاً إلى تشريع نظام أسري مختلفٍ يقوم على أسرةٍ من جنسٍ واحدٍ (رجلين أو امرأتين)، وإلى قبول ممارسةٍ اجتماعيةٍ مغايرةٍ هي «المثلية الجنسية».

ومن المهم الإشارة إلى الربط الذي حصل بين التغيير المقترح من خلال هذه المفاهيم، وبين التقدم والتحرر والحداثة. بحيث بات الدفاع عن تلك الممارسات الجديدة التي تدعو إليها الجمعيات المحلية والمنظمات الدولية، مثل الجندر، والكوتا، والعنف الأسري، ورفض الزواج المبكر، والمجتمع الذكوري، وتمكين المرأة، والأسرة من جنس واحد... بمثابة تأكيدٍ على انتمائنا «إلى القرن الواحد والعشرين،عصر التقدم والتحرر والحداثة». وقد جاء في مقدمة كتاب إعلان بيجين الصادر عن الأمم المتحدة:

«إن الحركة الداعية إلى المساواة بين الجنسين على اتساع العالم هي أحد التطورات الدالة على عصرنا»[1] .

[1]-إعلان ومنهج عمل بيجين، منشورات الأمم المتحدة، نيويورك 2002، ص 8.

بحيث يبدو أن أيّ اعتراضٍ أو نقاشٍ أو حتى تردّدٍ في قبول تلك المفاهيم، كأنه نكوصٌ وتراجعٌ عن العصر، واتهامٌ بالعودة إلى عصور الإنحطاط والتخلف.

«فإذا لم يستطع مجتمعٌ ما أو بلادٌ ما العبور من التقليد والسنن والوصول إلى الحداثة فسوف تصبح «أرضاً حيّةً وخصبةً إلى الأبد، لكنها ستكون خارج حركة التاريخ العالمي»[1].

هل المرأة «قضيةٌ عالميةٌ»؟

عندما نقدِّم المرأة قضيةً إنسانيةً عالميةً تعّبر عن جميع نساء العالم وتلتزم قضاياهن من دون استثناءٍ، كما فعلت الأمم المتحدة في مؤتمراتها، فهذا يعني أن قضية المرأة هي قضيةٌ مشتركةٌ ومتشابهةٌ بين نساء العالم كافةً من دون أي اعتبارٍ للمؤثرات أو للخصوصيات الجغرافية والاجتماعية والثقافية. هذه النظرة تتعامل مع قضية المرأة وكأنها تتجاوز خصوصية الزمان والمكان (المجتمع).

فإذا كان الأمر كذلك فعلاً، فهذا يعني أن النظريات التي تقول بتأثير البيئة والمناخ، والثقافة والدين والعادات، والتقاليد على السلوك وعلى القيم، وعلى الممارسات الاجتماعية، هي نظرياتٌ خاطئةٌ، وتحتاج إلى إعادة النظر في علميتها...

ولو كان الأمر صحيحاً وكانت قضية المرأة واحدةً على مستوى العالم، لكان من المتوقع أن تكون قضية المرأة في الصومال، وقضية المرأة في الولايات المتحدة أو في أوروبا، قضيةً واحدةً، (مثل النضال من أجل المساواة في الأجر، أو التحرر الجسدي، أو تطبيقات الجندر، والتصدي للهيمنة الذكورية، وتغيير عقلية المجتمع وثقافته المتخلفة...). وهذا طبعًا ليس هو واقع الحال. ولو كانت هذه القضية واحدة عند كل النساء، لكان من المفترض أن تكون للمرأة في اليمن، أو في البحرين، أو في العراق، أو في باكستان، القضية نفسها مع المرأة في الولايات المتحدة الأميركية، أو في فرنسا، أو في بريطانيا... فهل يمكن القول بمثل هذا التشابه بين قضايا النساء في هذه البلدان ؟

[1]- حسين كتشويان نيان، **معرفة الحداثة والإستغراب**، حقائق متضادة، مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي،بيروت 2016 ص152.

لذا إن الدعوة إلى جعل النساء قضيةً واحدةً على مستوى العالم، هي دعوةٌ تنافي الواقع، ولا يمكن الدفاع عنها استناداً إلى أي أسسٍ علميةٍ، و لا حتى اجتماعيةٍ، أو ثقافيةٍ، على الرغم من كلّ ما يمكن أن يقال خلاف ذلك، حتى لو صدر عن الأمم المتحدة، وعن مواثيقها المفترضة.

إن المرأة مثل أيّ إنسانٍ آخرَ تعيش في مجتمعٍ يختلف في عاداته وثقافته وتقاليده وأنظمته وقوانينه عن المجتمعات الأخرى. وهي قد تتعرض للظلم والإضطهاد والتضييق على حريتها مثل الرجل، كما يحصل على سبيل المثال في المجتمعات الديكتاتورية أو الإستبدادية التي لا تميز «جندرياً» بين الرجل والمرأة. لا بل يمكن أن يكون الرجل أكثرعرضةً للإضطهاد وحتى إلى التضييق والإعتقال في مثل هذه المجتمعات. هذا يؤكد أن قضية المرأة ليست واحدةً، وستختلف من مجتمعٍ إلى آخرَ، كما ستختلف حتى في داخل المجتمع الواحد. فقد تكون قضية المرأة على سبيل المثال، في بلدٍ ما، هي عدم توفر فرص حصولها على التعليم، أوعلى الرعاية الصحية، أو على الماء الصالح للشرب، لأسباب قد يكون لها علاقة بالفقر، أو بسوء السياسات التنموية، أوبالعدالة الاجتماعية، أكثر مما لها علاقة بالتمييز «الجندري». وقد تكون قضية النساء في مجتمع آخر هي المساواة في الأجر والوظيفة، أو في حرية ارتداء الحجاب (كما هو الحال في بعض البلدان الأوروبية) أو في البطالة، أو في التمييز العنصري، وغير ذلك الكثير...

إن اعتبار قضية المرأة قضيةً واحدةً يعني مثلاً أن على رئيسة وزراء بريطانيا السابقة تيريزا ماي، والمستشارة الألمانية أنجيلا ميركل، وكوندوليزا رايس وزيرة الخارجية الأميركية السابقة، والمرشحة الرئاسية في الولايات المتحدة هيلاري كلينتون، وتسيبي ليفني وزيرة الخارجية الإسرائيلية السابقة، أن يسرن معاً في تظاهرات مشتركة مع نساء اليمن والعراق والصومال وموريتانيا... للمطالبة بحقوق النساء.! فهل يمكن حتى أن نتخيل حصول مثل هذه المسيرة المشتركة؟ وهل تصح أصلاً مثل هذه المقارنة بعيداً من طموحات وأولويات هؤلاء النساء في بلدانهن، ومن الظروف الاجتماعية والسياسية والثقافية في المجتمعات التي تعيش فيها كل واحدة من هذه النماذج من النساء؟

إن مثل هذه الإسئلة يمكن أن تطرح أيضًا حتى على الفروقات بين النساء في البلدان

العربية والإسلامية نفسها، فوضع المرأة في إيران على سبيل المثال، يختلف كثيراً عن وضعها في السعودية من حيث المشاركة والحضور في الحياة السياسية والاجتماعية والاقتصادية. كذلك الأمر بالنسبة إلى وضع المرأة في تونس، أو في لبنان، مقارنة مع وضعها في بلدان عربية أخرى. ولا تقتصر هذه الفروقات على النساء وحدهن، فهي كذلك بين الرجال أيضًا.

لذا إن قضية النساء ليست واحدة. هذه نقطة انطلاقٍ مبدئيةٌ وأساسيةٌ في التعامل مع قضية المرأة وفي النظر إليها. وهي نقطة انطلاقٍ خاطئةٌ ومضللةٌ في الأدبيات النسوية.

احترام «التنوّع الثقافي»

التنوع الثقافي الذي تعيشه الشعوب وتتمايز به المجتمعات هو أيضًا من مبرِّرات هذا التأكيد على اختلاف قضية المرأة وتنوعها من مجتمع إلى آخر. ومن المعلوم أن الأمم المتحدة تدعو في مواثيقها الدولية، وفي شرعتها العامة، إلى احترام التنوع الثقافي وحرية الاعتقاد الديني، وتعتبر أن هذا حقٌّ من حقوق الإنسان.

فما هو التنوّع الثقافي، وماذا يعني؟

التنوّع يعني أنّ هناك أكثر من نموذجٍ ثقافيٍّ على مستوى العالم، وأن هذه النماذج تختلف من ثقافة إلى أخرى، وأن الشعوب لديها ثقافاتٌ متعددةٌ وليست واحدةً، وهي كذلك بالنسبة إلى الأديان. والثقافة هي خلاصة ما تعتقده الشعوب على المستوى الديني، وما تمارسة من عادات، وما تحمله ويعّبر عنها من قيمٍ اجتماعيةٍ وأخلاقيةٍ وأسريةٍ. والتنوع يعني أن هذا الكل الديني والقيمي والسلوكي الذي يشكل الثقافة يختلف من شعب إلى آخر، وأن الأمم المتحدة، كما تقر بذلك، تحترم هذا التنوع وتعتبره حقاً من حقوق الإنسان، ولا يجوز بالتالي استناداً إلى هذا الحق، الإستخفاف بأي ثقافةٍ ولا محاولة إلغائها، أو اللجوء إلى أي وسيلةٍ من وسائل الضغط أو الإكراه لتغييرها أو القضاء عليها.

وفي إطار هذا الحق في التنوع ناشدت السيدة إيرينا بوكوفا المديرة العامة لليونسكو

بمناسبة اليوم العالمي للتنوع الثقافي من أجل الحوار والتنمية الأعضاء في اليونسكوة لإدراج الثقافة والتنوع الثقافي في برنامج التنمية المستدامة لمرحلة ما بعد عام 2015.

وقالت السيدة إيرينا:

«يمثل تنوعنا الثقافي تراثاً مشتركاً للبشرية. فهو مصدر لتجدد الأفكار والمجتمعات، ويتيح للمرء أن ينفتح على الآخرين وأن يبتكر أفكاراً جديدة. ويتيح هذا التنوع فرصة ثمينة لتحقيق السلام والتنمية المستدامة»[1].

لكن سوف نلاحظ أن هذه المواثيق تتجاهل هذا التنوع عندما يتعلق الأمر بالمرأة، لا بل ستذهب إلى طلب، وحتى إلى فرض، توحيد الرؤية الثقافية حول العادات والأفكار، بغض النظر عن هوية المجتمعات الثقافية. بحيث يصبح لزاماً على هذه المجتمعات أن تتخلى عن خصوصياتها وتنوعها الثقافي، وأن تغيّر عاداتها وممارساتها الاجتماعية، لكي تنسجم مع ما خرجت به الأمم المتحدة من قراراتٍ حول المرأة.

هذا التجاوز لخصوصية المجتمعات وتنوعها الثقافي، والدعوة إلى رؤية عالمية واحدة لقضية المرأة، يعني أننا نجعل هذه القضية تتعإلى على الزمان والمكان والثقافات. ويعني أن الأمم المتحدة لا تلتفت إلى التنوع الثقافي الذي اعتبرته حقاً إنسانياً لا ينازع. هكذا تصير الثقافةُ متخلفةً، والمجتمع متأخرًا، والأدوار بين الرجل والمرأة تقليديةً، إذا لم ينسجم ذلك كله مع ما أقرته مواثيق الأمم المتحدة عن المرأة ودورها ووظيفتها، وعن الأسرة وقيمها وشكلها ومرجعيتها...

«المرأة الضحية»

المرأة الضحية هي الأطروحة التي تستند اليها أدبيات الأمم المتحدة والحركات النسوية لتبرير عالمية قضية المرأة. وقد باتت هذه الصورة حاضرةً، ومهيمنةً، في أيّ مؤتمرٍ تعقده

---

[1]- أخبار الأمم المتحدة 21/5/2014.

المنظمات الدولية، أو الجمعيات وكثيرٌ من الحركات النسائية في بلداننا. فالمرأة تتعرض «للتعنيف»و «للظلم الذكوري»، و «لعدم المساواة في الأجر»، و «للاستبعاد من المشاركة السياسية» و «للتزويج المبكر»...وسوى ذلك مما يتم استحضاره لتأكيد واقع «الضحية». ولكن هل هذه الصورة هي فعلًا صورةٌ عالميةٌ؟ وهل هي صورةٌ وحيدةٌ وحقيقيةٌ عن المرأة ؟

لا بد لنا من تسجيل الملاحظتين التاليتين:

إذا كانت سمة «الضحية» ملازمةً للمرأة في كلِّ زمانٍ ومكانٍ في عالمنا المعاصر، فهذا يفترض أنها كذلك في بلدان العالم ومجتمعاته كافةً، وأنها ستكون «ضحيةً» أنّى توجهنا وكيفما تطلعنا. وإذا افترضنا صحة ذلك، فهذا يعني أيضًا أن الأسباب التي جعلت المرأة «ضحيةً» هي أسبابٌ متشابهةٌ طالما أوصلت إلى النتيجة نفسها في تلك البلدان والمجتمعات. ويجب علينا بالتالي معالجتها بخطةٍ واحدةٍ وبتوصياتٍ مشتركةٍ وموحدةٍ، وهذا ما ذهبت إليه عملياً الأمم المتحدة في المواثيق التي خرجت بها في مؤتمراتها الدولية منذ ثلاثة عقودٍ إلى اليوم، عندما تبنت وجهة نظر اتجاهاتٍ فكريةٍ ونسويةٍ تقول بأن المرأة ضحيةٌ بسبب الذهنية الأبوية وممارسات المجتمع الذكوري.

لكن الواقع الاجتماعي والثقافي والاقتصادي الذي يختلف، كما هو معلومٌ، بين بلدان العالم ومجتمعاته كافةً، يؤكد بشكلٍ طبيعيٍّ وبديهيٍّ، أن واقع المرأة ليس واحداً كما تقدمه الأمم المتحدة. وأن «الضحية» ليست كذلك في أيّ مجتمعٍ وأيّ ثقافةٍ، استناداً إلى ما سبق وذكرناه من الأمثلة السابقة عن الفروقات بين قضايا النساء في البلدان المختلفة. كما أن واقع المرأة في الغرب على سبيل المثال، لا تنطبق عليه مواصفات الضحية التي وردت في المواثيق والقرارات الدولية، (مثل التسلط الذكوري، وعدم المساواة في الأجر، وحرية الجسد، والتزويج المبكر، والاستبعاد من المشاركة السياسية والاقتصادية، وسواها...). ما يعني أن المقصود فعلياً بهذا الوصف «للضحية» التي يجب إنقاذها هي المرأة في البلدان غير الغربية، وتحديداً في البلدان والمجتمعات العربية والإسلامية.

ثم كيف يمكن على مستوًى آخرَ، القبول علمياً بنظريةٍ تُقدم لنا المرأة، ك «كائنٍ محايدٍ»

و«سلبيٍّ»، و«ضحيةٍ»، يتعرض إلى العنف، والتمييز، والإكراه، والتعدّي.. من دون أن يكون لهذا «الكائن» أي دورٍ، أو أي ردٍّ فعلٍ، أو أيّ تأثيرٍ في ما يجري من حوله. فما هو مؤكّدٌ أنّ وضع المرأة الثقافي، أو الاجتماعي، أوالأخلاقي، يؤثر سلباً أو إيجاباً على نظرتها إلى نفسها، وعلى دورها، وعلى علاقاتها الاجتماعية والأسرية. ما يعني أن المرأة على سبيل المثال، قد تكون في ظروفٍ معينةٍ، مثل الرجل، شريكة في حصول العنف داخل الأسرة، أو غير جديرةٍ بتربية أبنائها، وقد تكون مسؤولةً عن ظلم الأبناء والإساءة إليهم، وقد تكون في بعض الحالات مسؤولةً عن ظلم الرجل، وقد تكون عدوانيةً... أي أنّ وضع المرأة ليس شأناً أنثوياً خاصاً مستقلاً ومعزولاً، بل هو نتاج عمليةٍ من التفاعل في العلاقات بينها وبين ذاتها، ومع أسرتها، ومع المجتمع، ومع الثقافة والأنظمة والتشريعات الدينية والقانونية. ولا يمكن أن ننتزع المرأة من هذا الكلِّ المركب والمتداخل من حيث التأثير، وأن نكتفي بالقول بأنها ضحيةٌ فقط لأنها أنثى، وأنها قضيةٌ مستقلةٌ.

لم تقتصر مواثيق الأمم المتحدة على تشخيص واقع «الضحية» فقط، بل تحول هذا التشخيص إلى مشاريع لتغيير الأنظمة والقوانين والتصورات الثقافية والأدوار المجتمعية تجاه كل من الرجل والمرأة والأسرة في مجتمعاتنا العربية والإسلامية، التي أُعتبرت مسؤولةً عن واقع هذه «الضحية». وقد أعلنت هذه المشاريع صراحة أنها تريد تغيير الثقافات المتعلقة بهذه الأدوار التي تشكلت عبر مئات السنين، خلافاً للحق الإنساني في التنوع الثقافي، وفي حقّ ممارسة ما يعَبر عن هوية هذه المجتمعات من قيمٍ وتقاليدَ وسلوكياتٍ وأنماطِ حياةٍ راكمتها الشعوب عبر خبراتها وتجاربها الثقافية. ولا يعني ذلك بالنسبة إلينا رفض أيّ تغييرٍ يمكن أن يجعل حياة الناس أفضل، أو أن ينقل الشعوب إلى وعيٍ وممارساتٍ أفضل. بل الإعتراض هو على أمرين: الأول هو على الطريقة التي يراد من خلالها فرض هذا التغيير على مجتمعاتنا وتقوم به هيئاتٌ خارجيةٌ. والثاني أن التغيير المطلوب لا يؤكد أننا سننتقل إلى الأفضل. لا بل إن كلّ ما تدعو إليه الأمم المتحدة والمنظمات والجمعيات المكلفة بتنفيذ مقرّراتها، لا يبشر بالخير، ولا يستطيع أن يؤكد أننا نسير نحو الأفضل، فلا الأسرة من جنسٍ واحدٍ هي الأفضل، ولا المثلية هي الأفضل، ولا تغيير الأدوار بين الجنسين يؤكد أن المجتمعات، أو حتى الأسر، ستكون أكثر استقراراً...فكيف يمكن في مثل هذا الواقع من الشك، واللايقين، أن نركن إلى مثل

هذا التغيير الذي تريده الأمم المتحدة ومنظمات المجتمع المدني التي تعتمد عليها هذه الهيئة الدولية؟ وكيف يمكن أن نطمئنّ على المستويات الثقافية والاجتماعية إلى ما تقوم به مثل هذه الجمعيات والمنظمات ل «تشكيل وعيٍ جديدٍ وثقافةٍ جديدةٍ»؟

إن السؤال الذي يُطرح هنا لا يقتصر فقط على اختلاف قضية المرأة بين مجتمع وآخر، على الرغم من أهمية ملاحظة هذا الاختلاف وضروراته العلمية، بل يتعدى ذلك إلى مشروع التغيير الذي تريده الأمم المتحدة وتعمل من أجله مئات المنظمات والجمعيات في بلداننا. فما هي مرجعية هذا التغيير الثقافي والاجتماعي الذي تقترحه مواثيق الأمم المتحدة، للانتقال بواقع المرأة، من «الضحية» إلى «التمكين» (السياسي والاقتصادي والاجتماعي)؟ وما هو هذا النموذج الذي يجب على شعوب العالم ومجتمعاته أن تقبل من أجل الالتحاق به، التخلي عن ثقافةٍ تراكمت عبر مئات السنين، وباتت أساس هوية هذه الشعوب والمجتمعات، ومرجعية عاداتها وقيمها وسلوكيات أفرادها.

ما هو هذا النموذج المرجعي (الثقافي، أو الأخلاقي، أو القانوني، أو الديني) الذي يجب أن نعقد المقارنة معه، عندما نقرر أنّ وضعَ المرأة سيّئٌ في مجتمعاتنا، أو أنها «ضحيةٌ»، أوعندما نقرّر أن ننتقل بهذا الوضع إلى ما هو أفضل؟ أي ما هو السيِّئ وما هو الأفضل؟ كيف نحدد معاييرَ هذا السيِّئ وهذا الأفضل؟

لقد اعتمدت الجمعيات النسائية الناشطة من أجل الجندر والمساواة في لبنان وفي بلدان عربية أخرى، مرجعية الأمم المتحدة وقراراتها مثل إتفاقية **سيداو**(1979)، ووثائق مؤتمر بكين (بيجين 1995)، في اعتبارها الأمومة على سبيل المثال، دوراً «نمطيًّا»، أنتجته ثقافة المجتمع، وليس له علاقةٌ بأنوثة المرأة وطبيعتها الفيزيولوجية والعاطفية والسايكولوجية. وأن المساواة المطلوبة بين الرجل والمرأة تفترض تغيير هذا الدور النمطي، من خلال تغيير الثقافة المجتمعية التي أنتجته. وأن الزواج المبكر من أكثر الممارسات ضرراً، وهو عائقٌ أمام تمكين الفتيات[1]...

[1]- أهداف التنمية المستدامة، 17 هدفاً لتحويل عالمنا، المساواة بين الجنسين في لبنان واقع، تحديات وآفاق (2018-2000). مرجع سابق ص27.

هكذا سيتم الربط بين واقع المرأة «الضحية» وبين تغيير ثقافة وقوانين وعادات وتشريعات ما اعتبرته تلك الجمعيات «المجتمع المتخلف».

وسيلخص مصطلح الجندر الذي ستستخدمه الجمعيات والحركات النسوية والذي سيتكرر في أدبيات الأمم المتحدة تلك الدعوات كافة إلى التمكين، والمساواة، والحق في المثلية، وتنوع أشكال الأسرة، لإنقاذ المرأة»الضحية».

ما هو الجندر؟

الجندر هو كلمةٌ أجنبيةٌ (Gender). وقد اصطلح على ترجمتها إلى العربية بكلمتين «النوع الاجتماعي». فما هو المقصود بالنوع الاجتماعي؟ وكيف تفسر هذه الترجمة أهداف الجندر؟

طرح الجندر المساواة الكاملة بين الرجل والمرأة، وطالب من أجل ذلك بتمكين المرأة في المجالات السياسية والاقتصادية والاجتماعية. وطرح «الكوتا» النسائية (تشريع حصة للنساء) في كل الهيئات السياسية والنقابية والوزارية، تمهيداً للمساواة الكاملة بين الرجال والنساء في هذه الهيئات. كما أكد التمكين المطلوب على الجانب الإقتصادي من حيث المساواة في الأجر، أو من حيث الإشارة إلى «عمل المرأة المنزلي غير المدفوع الأجر»، بحيث ستتكرر هذه الفكرة في كلِّ مرةٍ تتم فيها الإشارة إلى البعد الإقتصادي لعمل المرأة، أو لمساهمتها في التنمية الإقتصادية.

والجندر هو نتاج سنواتٍ من نشاط الحركات النسوية، ومن المراحل التي مرت بها على المستويات الفكرية والاجتماعية، دفاعاً عن قضية المرأة. وقد توصلت في نهاية المطاف إلى مصطلح «الجندر» الذي تبنته الأمم المتحدة وروجت له في مؤتمر **بكين** (بيجين) الشهير عام 1995 والذي سيتحول إلى برامجَ تعليميةٍ وتدريبيةٍ، من أجل تغيير ثقافة «المجتمع المتخلف»، ومواجهة «السلطة الأبوية»، و «السلطة الذكورية»...

والمقصود من الجندر إلغاء التمييز الثقافي والاجتماعي بين الجنسين، بحيث يفترض أن

يؤدي تداول هذا المفهوم وتبنيه إلى تشكيل ثقافةٍ جديدةٍ في المجتمع تعتبر الذكورة والأنوثة فروقاتٍ بيولوجيةً لا يترتب عليها أيّ فروقاتٍ ثقافيةٍ، أو اجتماعيةٍ، أو مهنيةٍ. كما اعتبر الجندر الأمومة والأبوة دورين اجتماعيين بعد أن فصلهما عن بعدهما البيولوجي، وأن الأنوثة والذكورة هما نتاج التربية والثقافة والعادات الاجتماعية، فإذا تغيّرت هذه الثقافة تغير معها مفهوما الذكورة والأنوثة.

ظهر مفهوم الجندر في ثمانينيات القرن العشرين في قاموس الحركات النسائية في الغرب (في الولايات المتحدة ثم في أوروبا) قبل أن ينتقل تداوله إلى الدول العربية والإسلامية. وتطورت فكرة الجندر من المطالبة بحقوق المرأة في المساواة بالأجر مع الرجل إلى المطالبة بالمساواة الكاملة في جوانب الحياة كافةً، الاجتماعية والسياسية والثقافية. بحيث أصبح الجندر (النوع الاجتماعي) تعبيرًا» عن اختلافٍ بيولوجيٍّ بين الجنسين لا يجب أن يؤدي إلى تحديدٍ مسبقٍ ونمطيٍّ للأدوار الاجتماعية والثقافية والإنتاجية ...

وبحسب تعريف صندوق الأمم المتحدة الإنمائي للمرأة[1] : هذه الأدوار المحدّدة اجتماعيًا لكلٍّ من الذكر والأنثى، تتغيّر بمرور الزمن وتتباين تبايناً شاسعاً داخل الثقافة الواحدة ومن ثقافةٍ إلى أخرى، أي أنها أدوارٌ غيرُ ثابتةٍ، ولا يجب أن تكون كذلك.

وبحسب منظمة الصحة العالمية:

«الجندر هو التعبير عن الخصائص التي يحملها الرجل والمرأة كصفات مركبّة اجتماعيًّا»، ولا علاقة لها بالاختلافات البيولوجية»[2].

إن مثل هذه التعريفات للجندر من هيئات دولية مثل صندوق الأمم المتحدة الإنمائي للمرأة، ومنظمة الصحة العالمية، تسوغ للكثيرين مشروعية الجندر الدولية.

لعب مؤتمر بكين عام 1995 دوراً مهمًّا في الترويج لمفهوم الجندر. فقد كان المؤتمر الدولي

---

[1]- UNIFEM

[2]- مفهوم النوع الاجتماعي، الوحدة الأولى، **صندوق الأمم المتحدة الإنمائي للمرأة**، المكتب الإقليمي للدول العربية، 2001، ص4).

الأول الذي تطرح فيه تفاصيلُ واسعةٍ حول حقوق المرأة بغض النظر عن المجتمعات التي تعيش فيها. ويمكن أن نعتبر كل الأفكار والدعوات التي نسمعها اليوم وتنادي بها جمعياتٌ نسائيةٌ حول تمكين المرأة، والمساواة، وحول الكوتا السياسية، ورفض الأدوار التقليدية بين الرجل والمرأة، إنما تعود بمعظمها إلى ما جاء في مؤتمر بكين من توصيات. (ذكر الجندر في وثيقة المؤتمر الختامية 233 مرة).

جاء في نص الوثيقة الختامية لمتابعة مؤتمر بكين الذي عقد في العاصمة الصينية بين 14و15سبتمبر/ أيلول1995 والذي نظم تحت شعار «المساواة، والتنمية، والسلم» ما يلي:

- نحن الحكومات المشتركة في المؤتمر العالمي الرابع المعني بالمرأة.

- وقد اجتمعنا هنا في بكين في سبتمبر/أيلول 1995م، عام الذكرى الخمسين لإنشاء الأمم المتحدة.

- وقد عقدنا العزم على التقدّم في تحقيق أهداف المساواة والتنمية والسِّلْم.

نؤكِّد مجدَّدًا التزامنا بما يلي:

- تساوي النساء والرجال في الحقوق والكرامة والإنسانية المتأصلة وسائر المقاصد والمبادئ المنصوص عليها في ميثاق الأمم المتحدة والإعلان العالمي لحقوق الإنسان، وغير ذلك من الصكوك الدولية لحقوق الإنسان ولا سيما اتفاقية القضاء على جميع أشكال التمييز ضد المرأة...

- الانطلاق مما تحقّق من توافق آراءٍ ومن تقدمٍ في ما سبق من مؤتمرات الأمم المتحدة واجتماعات القمة المعنية بالمرأة في نيروبي عام 1985م، والطفل في نيويورك عام 1990م، والبيئة والتنمية في ريو دي جانيرو عام 1992م، وحقوق الإنسان في فيينا عام 1993م، والسكان والتنمية في القاهرة عام 1994م، والتنمية الاجتماعية في كوبنهاغن عام 1995م، وذلك بهدف تحقيق المساواة والتنمية والسلم.

- أن المساواة في الحقوق والفرص والوصول إلى الموارد وتقاسم الرجل والمرأة

المسؤوليات عن الأسرة بالتساوي والشراكة المنسجمة بينهما، أمورٌ حاسمةٌ لرفاهيتهما ورفاهية أسرتهما، وكذلك لتدعيم الديمقراطية.

- أن السلم المحلي والوطني والإقليمي والعالمي يمكن تحقيقه ويرتبط ارتباطًا لا انفصام له بالنهوض بالمرأة التي تمثل قوةً أساسيةً في مجالات القيادة وحل الأزمات وتعزيز السلم الدائم على جميع المستويات (وثيقة منهاج مؤتمر بكين، 1995/9/1)[1]

ساهمت الحركة النسوية[2] والتحولات التي مرت بها، والمفاهيم التي تبنتها ودعت إليها في الغرب حول حقوق المرأة والمساواة في جعل مضمون «الجندر» أطروحةٌ دوليةٌ ورسميةٌ على مستوى الأمم المتحدة.

لكن هذه الحركة لم تكن واحدةً وموحدةً تجاه مطالب النساء ومستقبلهن. فقد اختلفت الرؤية إلى دور المرأة، وإلى تغيير واقعها بحسب الخلفية الإيديولوجية والسياسية لهذه الحركات من جهة، وللباحثين والمفكرين الذين قدموا بدورهم رؤيتهم حول هذا الواقع وأسبابه الاجتماعية والسياسية والثقافية من جهةٍ ثانيةٍ. فكتب ماركس وإنغلز وحتى لينين مبكراً عن تحرير المرأة. وكتبت سيمون دي بوفوار، وجان بول سارتر في الخمسينيات عن الموضوع نفسه من فرنسا، كما كتب بعض العلماء والمفكرين من العرب والمسلمين في مطلع القرن العشرين عن تحرر المرأة مثل قاسم أمين وفرح أنطون، ورفاعة الطهطاوي الذين حمّل بعضهم الدين مسؤولية تردي واقع المرأة في حين رأى البعض الآخر أن التخلف عن اللحاق بركب الغرب هو المسؤول عن هذا التردي. وقد التقط بعض المفكرين والمثقفين من الرجال والنساء في الدول العربية (**نوال السعداوي، وفاطمة المرنيسي**)، وفي تركيا (**ياسمين أرات، وفريدة أكار، ونيلو فرغول**)، وفي إيران (**مجلة زنان أسستها شهلا شركت** عام 1992) هذه الأفكار والاتجاهات الغربية في تناول قضية المرأة، ومعها قضايا الأسرة والحريات الفردية... وأصدروا المجلات والمؤلفات التي تنتقد العادات والتفسير الديني في قضية المرأة، وتدعو إلى المساواة التامة بين الجنسين[3]

---

[1]- موقع الأمم المتحدة: http://www.un.org/womenwatch/daw/beijing/pdf/BDPfA%20A.pdf

[2]- Feminism

[3]- فهمي جدعان «**خارج السرب: بحث في النسوية الإسلامية الرافضة وإغراءات الحرية**» الشبكة العربية للابحاث والنشر، بيروت، 2010 ص27.

هكذا كانت منطلقات ما سيطلق عليه لاحقاً النسوية مختلفة ومتعارضة من حيث مرجعيتها الفكرية والثقافية والاجتماعية. لكن الأمم المتحدة التي تبنت قضية المرأة وعقدت من أجلها المؤتمرات الدولية ستوحد هذه المنطلقات المتعارضة، وستحولها إلى قضية واحدة هي «قضية المرأة»، التي سنشهد تماثلاً في مفرداتها وأدبياتها المنشورة، وفي مقررات دوراتها التدريبية، لدى الجمعيات النسائية المحلية، في مختلف أنحاء العالم، وفي الهيئات الدولية، تحت عنوان «الجندر»(النوع الاجتماعي) بغض النظر عن اختلاف الثقافات والمجتمعات والدين والتقاليد والعادات.

لِمَ النوع الاجتماعي، لا الذكر والأنثى؟

يعتبر أصحاب نظرية الجندر، كما سبق وأشرنا، أن الذكورة والأنوثة ليستا من المكونات البيولوجية والوراثية، بل هما نتاج ثقافةٍ اجتماعيةٍ. هذه الثقافة هي التي فرضت اختلاف الأدوار بينهما. (الرجل نوعٌ اجتماعيٌّ، والمرأة نوعٌ اجتماعيٌّ) فإذا قمنا بتغيير هذه الثقافة، عبر تغيير مناهج التعليم، والبرامج الإعلامية والإعلانية، ومن خلال الورش التدريبية، فإن الأدوار التقليدية للرجل والمرأة المتعارف عليها ستتغير أيضًا. فلن نجد بعد ذلك صورة نمطية عن المرأة «الأم» أو عن الرجل العامل، ولا عن صورة المرأة والرجل وأدوارهما التقليدية في البيت، ولا عن صورة الزوجين (رجل وإمرأة)، بل ستقدم تلك الورش والكراسات التدريبية صوراً جديدة «غير نمطية»عن علاقات زوجية، أو عن علاقاتٍ جنسيةٍ بين شخصين من الجنس نفسه (المثلية)، أو عن أسرةٍ من جنسٍ واحدٍ (رجلين أو إمرأتين) .

إذاً لن يقتصر الأمر بالنسة للجندر على استهداف تغيير صورة المرأة النمطية (الأم، أو ربّة الأسرة) ولا على تقديمها في صورةٍ جديدةٍ هي صورة شريك الرجل والمساوية له في المجالات كافةً (التمكين)، بل سيؤدي المنطق الذي يستند إليه الجندر، إلى ما هو أهم وأخطر على مستوى التغيير الجذري ثقافياً وأخلاقياً؛ لأن فرضية عدم وجود فروقاتٍ بيولوجيةٍ تحدد الأدوار الاجتماعية التي يمارسها كل من الرجل والمرأة، ستنطبق على الميول والرغبات الجنسية أيضًا، بحيث لا يمكن القول بالنسبة إلى الجندر، بأصالة وجود رغباتٍ أنثويةٍ تجاه الذكر، أو

ذكورية تجاه الأنثى. بل يمكن أن تكون هذه الرغبات في الإتجاه نفسه، أي أنثوية-أنثوية، وذكورية-ذكورية. وبحسب منطق الجندر فإن الميول المتغايرة (بين الجنسين) هي نتاج ثقافةٍ اجتماعيةٍ نمطيةٍ، وبما أن هذه الثقافة متخلفةٌ، وذكوريةٌ، فلا بد من تغييرها حتى تنسجم مع رؤية الجندر للتمكين وللمساواة. ولهذا السبب سوف نلاحظ أن المؤتمرات التي تعقد للدفاع عن المرأة من أجل الكوتا النسائية، أو لرفض العنف، أو من أجل المساواة، تضع على جدول أعمالها أيضًا الدفاع عن المثلية الجنسية، بحيث تتساوى هذه المثلية في الوعي الذي يتم تشكيله من خلال هذه المؤتمرات، مع رفض العنف، ومع تأييد الكوتا، والمساواة والتنمية.

وهذا يفسر لماذا بدأنا نشهد ظاهرةً جديدةً في استخدام مصطلح «النوع الاجتماعي» عند تعبئة البيانات الشخصية (استمارة، أو طلب تسجيل...) لتحديد الهوية الجنسية، بحيث توضع كلمة **النوع الاجتماعي:** ذكر.. أنثى، بدلاً مما كان يكتب سابقاً الجنس: ذكر..أنثى!

كانت «اتفاقية سيداو» للقضاء على جميع أشكال التمييز ضدّ المرأة الأساس الذي ستستند إليه أطروحات الجندر ومشاريع تغيير الأفكار والعادات الثقافية والمجتمعية.

فما هي سيداو؟

عملت الأمم المتحدة من خلال الشرعة الدولية لحقوق الإنسان على تأكيد مبدأ المساواة وحق كلّ إنسانٍ في التمتع بالحقوق والحريات دون تمييزٍ بما في ذلك التمييز على أساس الجنس، كما عملت على ترجمة هذا المبدأ من خلال عددٍ من الإتفاقيات الخاصة بقضايا النساء ومنها:

الإتفاقية الخاصة بالحقوق السياسية للمرأة عام 1952

الإتفاقية الدولية بشأن جنسية المرأة المتزوجة عام 1957 .

إتفاقية الرضا بالزواج والحد الأدنى لسن الزواج عام 1962.

تم التوصل إلى صياغة الإعلان العالمي للقضاء على التمييز ضد المرأة عام 1967، ولكنه

بقي إعلانًا غيرَ ملزمٍ ولم يضع الدول أمام التزاماتٍ واجبةِ التنفيذ، كونه لم يتخذ شكل الإتفاقية فكانت «سيداو «أو اتفاقية القضاء على جميع أشكال التمييز ضد المرأة المعروفة بـ «اتفاقية كوبنهاغن» أو «شرعة حقوق المرأة» التي تبنتها الجمعية العمومية للأمم المتحدة في 18 كانون أول/ديسمبر 1979 وقد دخلت حيّز التنفيذ في 3\9\1981 وصارت جزءًا من القانون الدولي لحقوق الإنسان .

استندت «إتفاقية سيداو» إلى مبدأ المساواة الكاملة في الحقوق والواجبات. لكن خصوصية هذه الاتفاقية التي أثارت اعتراض الكثير من الدول التي لم توقع عليها أنها «ستكون ملزمةً للدول الأطراف»، التي يجب عليها أن تقدم تقاريرَ دوريةً إلى لجنةٍ تعيّنها الأمم المتحدة تبين فيها مدى التقدم في تطبيق هذه الاتفاقية.(الجزء الخامس من الاتفاقية). لكن هذه التحفظات لم تكن موضع تفهم، أوقبول، من الهيئات المعنية في الأمم المتحدة، كما يفترض «التنوع الثقافي»، بل اعتبرت تلك التحفظات أنها تتناقض وموضوع الاتفاقية والغرض منها، وهو القضاء على التمييز ضد المرأة،

«فهي كلٌّ لا يتجزأ، ولا يمكن تحقيق المساواة الحقيقية لناحية التعليم والعمل والمشاركة في الحياة الاقتصادية والثقافية والاجتماعية، والمرأة تخضع لولاية الرجل في العائلة وتعتبر ناقصة الأهلية في العلاقات الأسرية»[1].

حتى عام 2016، كانت السودان والصومال هما الدولتان العربيتان الوحيدتان اللتان لم توقعا، ولم تنضما إلى اتفاقية القضاء على جميع أشكال التمييز ضد المرأة.ورفضت الولايات المتحدة الأمريكية الانضمام للاتفاقية لإنها اعتبرتها تتدخل في شؤون الدولة الداخلية خاصة في ما يتعلق بقضايا تحديد النسل. كذلك لم تنضم إيران والفاتيكان وتونغا للاتفاقية.

وقد استهدفت مجمل تحفّظات الدول العربية تنظيم تشريعات الأسرة كالحضانة والوصاية والولاية والقوامة والإرث وجنسية الأطفال وزواج الأطفال وتعدد الزوجات والحق في الطلاق والنفقة وزواج المسلمة من غير المسلم وتمثلها المواد 2، 9، 15، 16، 29 في الاتفاقية[2].

---

[1]- موقع المجلس النسائي اللبناني.

[2]- اتفاقية سيداو، موقع الأمم المتحدة https://www.un.org/ar/.

لا تترك الإتفاقية الدول الموقعة تعمل كما تشاء، بل تتعامل الإتفاقية مع نفسها باعتبارها قانوناً دولياً يستوجب الإخلال به اللجوء إلى المحكمة الدولية (المادة/ 29، حول التحكيم بين الدول والرجوع إلى محكمة العدل الدولية.) كما طلبت المادة 18 من الدول الأطراف «أن تقدم إلى الأمين العام للأمم المتحدة للنظر من قبل اللجنة تقريراً عاماً عما اتخذته من تدابيرَ تشريعيةٍ وقضائيةٍ وإداريةٍ وغيرها من أجل إنفاذ أحكام هذه الاتفاقية وعن التقدم المحرز في هذا الصدد»..

ودعت (المادة 2) من اتفاقية «سيداو» جميع الحكومات إلى إدماج مبدأ المساواة بين الرجل والمرأة في دساتيرها الوطنية أو تشريعاتها المناسبة الأخرى، وكفالة التحقيق العملي لهذا المبدأ من خلال التشريع وغيره من الوسائل المناسبة، منها، تغيير أو إبطال القائم من القوانين والأنظمة والأعراف والممارسات التي تشكل تمييزاً ضدّ المرأة.

كما حدّدت «سيداو» في المادة (5) مختلف المجالات التي يجدر بالدول العمل عليها للقضاء على التمييز، وهي تشمل الأدوار الجندرية والتنميط والأعراف.(أي التغييرالثقافي).

لذا على الدول الأطراف، بالنسبة إلى سيداو، أن تتخذ جميع التدابير المناسبة لتحقيق ما يلي:

تغييرالأنماط الاجتماعية والثقافية لسلوك الرجل والمرأة، بهدف تحقيق القضاء على التحيزات والعادات العرفية وكل الممارسات الأخرى القائمة على الاعتقاد بكون أي من الجنسين أدنى أو أعلى من الآخر، أو على أدوار نمطية للرجل والمرأة... وجاء في المادة 10من الاتفاقية نفسها:

القضاء على أي مفهومٍ نمطيٍّ عن دور الرجل ودور المرأة في جميع مراحل التعليم بجميع أشكاله، عن طريق تشجيع التعليم المختلط، وغيره من أنواع التعليم التي تساعد في تحقيق هذا الهدف، ولا سيما عن طريق تنقيح كتب الدراسة والبرامج المدرسية وتكييف أساليب التعليم[1]**...**

---

[1]- موقع المجلس النسائي الديمقراطي اللبناني.

إذاً تريد هذه الإتفاقيات الدولية تغيير الأنماط الاجتماعية والثقافية، والقضاء على التحيزات وعلى العادات العرفية، وعلى الأدوار النمطية للرجل والمرأة.. من أجل تطبيق ما صدر من مواثيق عن الأمم المتحدة ومؤتمراتها حول المرأة.

المرأة والتنمية والسلام العالمي:

ربطت «اتفاقية سيداو» أيضًا بشكلٍ غريبٍ ولافتٍ، المساواة بين الرجل والمرأة، بالسلام الدولي وبرفاهية العالم... ويبدو أن المقصود من هذا الربط مع السلام الدولي إضفاء أهميةٍ عالميةٍ على الإتفاقية، التي تقول:

«وإيمانًا منها بأنّ التنمية التامة والكاملة لأيِّ بلدٍ، ورفاهية العالم، وقضية السلم، تتطلّب جميعًا مشاركة المرأة، على قدم المساواة مع الرجل، أقصى مشاركةٍ ممكنةٍ في جميع الميادين...»[1]

فما هو المقصود برفاهية العالم؟ وكيف يمكن أن تحقِّق مشاركة المرأة على قدم المساواة مع الرجل التنمية الكاملة لأيِّ بلد؟ وأي دور لهذه المشاركة في تحقيق السلم العالمي؟ وإلى أي أدبياتٍ نظريةٍ في العلوم السياسية والاقتصادية والتنموية استندت هذه الإتفاقية لتؤكد على هذا الربط بين مشاركة المرأة وبين السلم والتنمية الكاملة؟ وإلى تجارب أي من شعوب العالم استندت لتؤكد هذه الفرضية التي تدعو شعوب العالم إلى الإقتداء بها؟

ولِمَ تواجه البلدان التي حقّقت تقدّماً واضحاً في مساواة المرأة وفي مشاركتها في المجالات والمواقع كافة مثل الولايات المتحدة، أو مثل البلدان الأوروبية، أزمات اقتصادية وتراجعاً في النمو؟ ولِمَ يزداد الفقراء فيها فقراً ؟

ما الذي يمكن أن تفعله المرأة لتحقيق رفاهية العالم والتنمية المستدامة، إذا كانت الشركات الكبرى تنهب الاقتصاد العالمي والفقراء يزدادون فقراً ويزدادون عدداً؟

[1]- مقدمة إتفاقية القضاء على جميع أشكال التمييز ضد المرأة ص2.

وكيف يمكن للمساواة من جهةٍ ثانيةٍ أن تحقّق السلم العالمي، إذا كانت مشاركة المرأة السياسية ليست سوى انعكاسٍ أو تطبيقٍ لسياسة بلادها تجاه هذه القضية أو تلك.. كما تؤكد التجربة أن مشاركة المرأة لم تغير شيئاً في الوقع السياسي العالمي ولم تجلب السلام المنشود.

ففي التجربة الغربية حيث المساواة واضحةٌ في المشاركة بين الرجل والمرأة، لم تجلب هذه المشاركة للنساء في سياسات بلادهن (وزيرة خارجية، أو وزيرة دفاع، أو رئيسة حكومة...) السلام العالمي. وحتى مشاركة النساء على قدم المساواة مع الرجل لم توقف الحروب، ولم تجعل النساء سياسات بلادهن أكثر رحمةً أو أكثر عدلاً» أو حناناً، بل قامت المرأة بالتحريض على الحرب والقتل مثلما يفعل الرجل تماماً»، ما ينفي أي علاقةٍ بين مشاركة المرأة على قدم المساواة مع الرجل وبين السلم العالمي. ف «**كوندوليزا رايس**» وزيرة الخارجية الأميركية في عهد الرئيس جورج بوش الإبن، كانت تريد من إسرائيل استمرار العدوان على لبنان عام 2006 انسجاماً مع سياسات بلادها، علماً بأن هذا العدوان لم يوفّر النساء ولا الأطفال، ولا حتى البنى التحتية، أو الجسور والطرقات...كانت هذه المرأة تريد أن تستمر آلة القتل من دون توقّف. فما الذي أضيف إلى السلم العالمي عندما أصبحت إمرأةٌ وزيرةً للخارجية في الولايات المتحدة الأميركية؟

إن السلم العالمي المفترض لا علاقة له البتة بوصول إمرأة إلى المواقع التي وصل إليها الرجل. نحن هنا أمام عملية تضليلٍ لتبرير أهمية الجندر (المساواة، ورفض الأدوار النمطية) لأن السلم العالمي يخضع من حيث شروط تحققه لسياسات الدول لا للاختلاف في الأدوار بين الرجل والمرأة.

ينطبق الأمر على «**تسيبي ليفني**» عندما كانت وزيرةً للخارجية الإسرائيلية. ماذا فعلت هذه المرأة لا للسلم العالمي، بل للسلم في فلسطين التي ترزح تحت احتلال تنتمي إليه هذه المرأة؟ كيف يستطيع الجندر (مشاركة المرأة على قدم المساواة مع الرجل) أن يجرؤ على الادعاء أن هذه المشاركة ستحقق السلم العالمي؟ من سيصدق هذه التفاهات التي تكذبها ممارسات النساء عندما لا يفعلن سوى التقيد بما تمليه عليهن سياسات رؤسائهن من الرجال أو حتى من النساء؟ لم تغير هذه المشاركة شيئاً على الإطلاق، لأن الحرب أو السلم أصلاً

لا علاقة لهما بمشاركة المرأة على قدم المساواة مع الرجل، أو بعدم حصول هذه المشاركة. سياسات الحرب والسلم لها علاقةٌ حصراً بمصالح الدول وبأهدافها في التوسع والعدوان، أو بالتعاون وتحقيق السلام. وهل يستطيع دعاة هذه الفرضية (ربط المساواة بالسلم العالمي) أن يقدموا لنا نموذجاً عن أين ومتى وكيف تحقق هذا الأمر؟

فهل حصلت الحرب العالمية الأولى ثم الثانية التي أعقبتها؛ لأن المرأة لم تكن شريكةً على قدم المساواة مع الرجل في المواقع والأدوار؟ وهل توقفت الحرب لاحقاً وتم توقيع اتفاقيات سلامٍ لأن المرأة باتت شريكاً مع الرجل؟ وهل عاش العالم الحرب الباردة طوال خمسين عاماً بين الإتحاد السوفياتي والولايات المتحدة وتم تهديد السلم العالمي بنشوب الحرب مرات عدةً، لأن المرأة لم تكن شريكةً على قدم المساواة مع الرجل؟ وهل ذهبت الولايات المتحدة إلى الحرب في فيتنام، وشنتها على العراق، وعلى أفغانستان، لأن المساواة كانت غائبة بين الرجل والمرأة ؟ إن هذا ما لا تقبله حتى أدبيات العلوم السياسية التي تدرس في الجامعات الغربية نفسها.

تبدو حجة الجندر واتفاقية سيداو ضعيفةً ومخادعةً وهي تتلاعب بالوعي، عندما تريد أن تضفي أهميةً إنسانيةً عالميةً على دور المساواة بين الرجل والمرأة في تحقيق السلم العالمي.

لقد سبق وأشرنا إلى أن الثقافة المستهدفة بالتغيير(العادات العرفية، الأدوار النمطية...) هي ثقافة البلدان والمجتمعات غير الغربية. لا بل إن مرجعية التغيير التي تستند إليها الأمم المتحدة، والجمعيات النسوية التي تعمل معها، في رفض الدور الأمومي، أو تهميشه، وفي قبول المثلية، ك «حقٍّ في الاختلاف»، وفي الدعوة إلى نموذج الأسرة من الجنس نفسه (رجلين أو امرأتين) وتجاوز شكل الأسرة «التقليدي» الذي عرفته البشرية منذ ملايين السنين، هي مرجعية النموذج الثقافي والمجتمعي الغربي الذي يعيش اليوم فعلياً تجربة الأسرة من جنسٍ واحدٍ، وقد بدأ تغيير التشريعات القانونية، ومناهج التعليم في المدارس الإبتدائية والثانوية في كثير من البلدان الغربية، لتصبح أكثر تقبلاً للصورة غير النمطية عن العلاقات بين الجنسين، ولتقبل صورة الزوجين من جنسٍ واحدٍ.

ففي كندا على سبيل المثال بدأ اعتماد مناهج التربية الجنسية في بعض المدارس في

«كيبك»[1] في مرحلة الروضات للعام 2016-2017، حيث يتعلم الأطفال كيفية التلقيح التي تؤدي إلى الولادة، وصولاً إلى التعرّف على مختلف أشكال العائلة: النواتية، الفردية (شخص واحد) والعائلة من جنسٍ واحدٍ، والعائلة بالتبني. وتشير الإحصاءات في كندا في هذا الإطار إلى أن نسبة الزواج من الجنس نفسه بلغت ثلاثة من كل عشر زيجاتٍ عام 2011، وهي ضعف النسبة التي كانت عام 2006 [2]. وفي فرنسا وبلدان الاتحاد الأوروبي، يجري النقاش لتحديد السن المسموح بها للعلاقات الجنسية، تحت عنوان ما يسمى النضج الجنسي[3] . والمقصود بذلك السن التي لا يعاقب عليها القانون إذا حصلت العلاقة الجنسية.

وتختلف التقديرات بين بلدٍ أوروبيٍّ وآخرَ لتحديد هذه السن.. فهي تتراوح بين 12 و16 سنة. أي يمكن ممارسة العلاقة الجنسية في سن 12 سنة من دون اعتبار الأمر اعتداءً (علاقة مع قاصر) على المستوى القانوني. وقد سبق لإسبانيا أن اقرت عام 2015 هذه السن ب 12 سنة، مثلما هو الحال في الولايات المتحدة. أما في بلجيكا والنمسا وإيطاليا وألمانيا فهي 14 سنة، وفي الدانمارك 15، وفي بريطانيا وسويسرا 16 سنة.. ولا يزال النقاش والأخذ والرد بين الدوائر القانونية وجمعيات حماية الأطفال مستمراً حول التمييز بين الرضا بهذه العلاقة وبين فعل الاغتصاب والاعتداء[4].

أما الرئيس الفرنسي إمانويل ماكرون من جهته، فقد اقترح سن 15 للقبول القانوني بالعلاقة الجنسية[5].

إن الترويج لمثل هذا النموذج الغربي، ومحاولات فرضه في المجتمعات العربية والإسلامية عبر أطروحاتٍ مثل المساواة، والأسرة من جنسٍ واحدٍ، والتمكين الجنسي والاقتصادي، والسياسي للنساء والفتيات، وتغيير وظائف الأنوثة والذكورة، هو تعدٍّ مباشرٍ على ثقافة شعوب هذه

---

[1]- Quebec

[2]- ***Recensement de la population*** de 2011,:***Familles,menages,etat matrimonial***.type de construction residentielle,logements collectifs,Le Quotidien,le mercredi 19 Septembre 2012‘recensement de 2011,Portrait des Familles et situations des particulers dans les menages au Canada

[3]- Maturite ‘Sexuelle

[4]- ***Le Figaro*** 3 2018/8/France 24 وكذلك 14 2017/11/Cidj.com infojeunesse وكذلك 19.2019/3/

[5]- Franceinfo 27.2017/11/

المجتمعات، وهو استخفاف برؤيتها الخاصة للأسرة، والمرأة، والأمومة التي تختلف بل تتناقض جوهرياً مع رؤية الجندر. فمثل هذه الثقافة تلتزم، من منظورٍ دينيٍّ وأخلاقيٍّ، الشكل الوحيد والتقليدي للأسرة، وتعظّم من شأنها، وتؤكد أولويتها في المجتمع، وترفض المثلية، وتقدس الدور الأمومي، وتعتبره طريقاً إلى الجنة التي يسعى المؤمن إلى الفوز بها.

إنّ التغيير الذي يريد الجندر أن يفرضه من خلال مواثيق الأمم المتحدة ليس سوى عودةٍ غير مباشرةٍ إلى رسالة الغرب الحضارية المزعومة في «تمدين» الشعوب «المتخلفة» التي برّر بها حملاته العسكرية لاحتلال بلدان العالم في القرن التاسع عشر. إنها عملياً عودةٌ إلى الماضي وليست دعوة إلى المستقبل.

إنّ التجربة الغربية التي فككت الأسرة، وشجعت المساكنة والمثلية وعدم الإنجاب، والعلاقات في سن مبكرة بين الجنسين[1]، ونقلت العلاقات الحميمة من الحيزالأسري الخاص إلى الحيز العام، وشرعت تدخل الشرطة في الحياة الأسرية، وفي تربية الأطفال، وأتاحت قوانينها للأبناء مغادرة ذويهم وانقطاع صلة البنوة والأبوة والأمومة بينهم عند بلوغهم الثامنة عشرة وجعلت المجتمعات الغربية مجتمعات هرمةً تحتاج إلى استيراد الأيدي العاملة... هذه التجربة، ليست نموذجاً يحتذى.

ما يؤكد هذا التحيز الثقافي لدعاة الجندر أنهم لا يتوجهون بأيِّ نقدٍ إلى ما تعتبره الثقافة الشرقية والدينية انحرافاً مثل المثلية، أو الأسرة من جنسٍ واحدٍ، أو تشريع العلاقات الجنسية في وقتٍ مبكرٍ.

إن الفرق كبير جداً على المستويات المعنوية والأخلاقية والإنسانية، بين أن نختصر أدوار المرأة وأفراد الأسرة بالبعد الاقتصادي على سبيل المثال (عمل المرأة غير مدفوع الأجر)، وبين نظرة إنسانية وأخلاقية لهذه الأدوار تعتبر الجنة تحت أقدام الأمهات، وتعتبر النظر إلى وجه الوالدين عبادة، وتكريم الأم وتعظيمها أولوية في واجبات الأبناء تجاه والديهم أمد الحياة، وهي النظرة التي تؤكد على المودة والرحمة في علاقات الزوجين في ما بينهما ومع أولادهما.

[1]- ***Le Figaro*** 3 وكذلك 2018/8/France 24 14 وكذلك 2017/11/Cidj.com infojeunesse 19.2019/3/

ولذا نلاحظ أن مؤتمرات الأمم المتحدة التي ربطت بين المساواة والتمكين في قضية المرأة، وبين أهداف التنمية، لم تلتفت إلى مستقبل الأسرة في هذا الربط. فلم تقدم لنا أيّ تصورٍ مستقبليٍّ عن الأسرة إذا حصلت المساواة، أو إذا طبق الجندر، أو إذا تخلصت المرأة من السلطة الذكورية، ومن الضوابط والقيود على جسدها... بحيث يمكن القول أن مرجعية هذه النظرة الجندرية هي مرجعية المرأة قبل الأسرة، أو أهم من الأسرة، والمرأة قبل المجتمع، أو فوق المجتمع. وهي مرجعية الرغبة والحرية الفردية وحاكميتهما على مرجعية القيم والأخلاق. وهي مرجعية الثقافة الغربية لا أيّ مرجعيةٍ ثقافيةٍ أخرى.

لقد جعلت الأمم المتحدة أطروحة الجندر أطروحةً إلزاميةً، يجب استخدامها في مناهج التعليم، وفي المقرّرات الدراسية وفي وسائل الإعلام، وفي المؤتمرات والندوات والدورات التدريبية. لكن هذا لا يعني على الإطلاق أن علينا أن نأخذ بهذه الأطروحة لمجرد تكرارها 233 مرة في مؤتمر بكين، أو لأن الأمم المتحدة أرادت ذلك.

ولنفترض أن الجندر يستند إلى نظرية علمية تعتبر أن الميول الأنثوية والميول الذكورية هي نتاجٌ ثقافيٌّ لا نتاجٌ تكوينيٌّ وبيولوجيٌّ. فما الذي يدفعنا إلى القبول بهذه النظرية والإعتقاد بصحتها طالما أنها لا تزال مجرد فرضيةٍ علميةٍ؟ ولِمَ علينا في الإطار العلمي نفسه أن نتخلى عن النظريات الأخرى التي كانت ولا تزال تقول بأن الميول والفروقات بين الذكور والإناث هي فروقاتٌ بيولوجيةٌ وطبيعيةٌ؟

لقد عرفت العلوم الإنسانية والاجتماعية الكثير من النظريات التي حاولت فهم السلوك الإنساني منذ قرون، وقد تبين بعد زمن أن تلك النظريات لم تكن واقعيةً، فتراجع بريقها، وبهت الاهتمام بها، مثل محاولات السلوكية في تفسير السلوك التي أهملت البعد الداخلي، فتجاوزتها نظرياتٌ أخرى، في الوقت الذي كان بافلوف صاحب تلك النظرية يعتقد أنه حقق انجازاً عظيماً في هذا المجال.

وكيف لنا أن نقبل النظرية الجندرية باعتبارها النظرية الصحيحة والوحيدة في فهم وتفسير الميول والأدوار الذكورية والأنثوية، إذا كانت العلوم الاجتماعية كافةً، لا تزال مجموعةٌ

من النظريات المختلفة، لا يمكن الجزم بصحة أيٍّ منها؟ وما الذي يمنعنا في مثل هذه الحالة من التمسك بالنظرية التي تنسجم مع ما عرفته البشرية منذ ملايين السنين (خلافاً للجندر) والتي تقول باختلاف الأدوار بين الرجل والمرأة انسجاماً مع الاختلاف في طبيعتهما وتكوينهما؟

إن ما يقترحه الجندر من تفسيرٍ ثقافيٍّ اجتماعيٍّ للفروقات في الأدوار والميول بين الجنسين، ليس سوى فرضيةٍ لا يمكن الركون إلى علميتها، ولا حتى إبدالها بالنظريات المغايرة السابقة عليها التي تفسر السلوك والأدوار بالميول الفطرية والبيولوجية.

إن التحولات التي حصلت في الغرب تجاه قضية المرأة وأدت إلى أفكار سيداو والجندر كانت نتيجة تغيرات عميقة في بنية المجتمع الأوروبي، وفي توجهاته الفكرية والفلسفية، وفي تطلعاته الاجتماعية والسلوكية. لقد كانت تلك التحولات كافة نتيجة مباشرة لتلك القطيعة التي حصلت مع الدين (الكنيسة) في القرن الثامن عشر، والتي باتت معها الحرية الفردية مقدسة لا تخضع لأي ضوابطَ دينيةٍ أو أخلاقيةٍ»، وعلى مستوى البعد الداخلي صارت تلك الرغبة والحاجة إلى بديل عن الدين هي الوجه الأبرز في المقاربات المعرفية والعلمية في غياب الدين.. ومن هذه التحولات ظهرت بعض المجالات الدراسية مثل الدراسات الثقافية والدراسات ما بعد الاستعمارية، والدراسات النسوية ...»[1].

لقد تكيف النموذج الغربي خلال قرنٍ من الزمان مع هذه التحولات التي حصلت في تجربته الفكرية والإنسانية والمجتمعية، وها هو يقبل بكل أشكال الأسرة (أسرة من جنسٍ واحدٍ)، ويشكو من مجتمعٍ هرمٍ بلا أطفالٍ... فلِمَ يراد للشعوب الأخرى أن تذهب إلى التجربة نفسها؟ ما هو المسوغ إذا كانت تلك التجربة نفسها تعيش حالة من التناقضات والمراجعات ؟

فإذا كانت المرجعيةُ أخلاقيةً، أو دينيةً، فستتقدم أولوية المحافظة على الأسرة قبل المرأة في برامج التوعيه الاجتماعية والثقافية والتعليمية، وفي المشاريع الإقتصادية والتنموية، لأن وظيفة الأسرة ودورها في بناء المجتمع واستقراره، وفي حفظ مستقبله هي بحسب هذه المرجعية، أهم من أيّ فردٍ من أفرادها، سواءً أكانت المرأة أم الرجل. وهي أهم من فرضيات الجندر ومن مواثيق الأمم المتحدة ومن نموذجها الغربي، الذي تريد أن تفرضه باسم التمدن والحداثة.

[1]- حسين كتشويان نيان، **معرفة الحداثة والإستغراب، حقائق متضادة**، مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي،بيروت 2016 ص176-177 .

المصادر والمراجع:

1. اتفاقية سيداو، موقع الأمم المتحدة https://www.un.org/ar/.
2. إعلان ومنهج عمل بيجين، منشورات الأمم المتحدة، نيويورك 2002 .
3. أهداف التنمية المستدامة، 17 هدفاً لتحويل عالمنا، المساواة بين الجنسين في لبنان واقع، **تحديات وآفاق** (2000-2018).
4. فهمي جدعان «خارج السرب: بحث في النسوية الإسلامية الرافضة وإغراءات الحرية» الشبكة العربية للابحاث والنشر، بيروت، 2010.
5. كتشويان نيان حسين ، **معرفة الحداثة والإستغراب، حقائق متضادة**، مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي،بيروت 2016.
6. مفهوم النوع الاجتماعي، الوحدة الأولى، **صندوق الأمم المتحدة الإنمائي للمرأة**، المكتب الإقليمي للدول العربية، 2001.
7. موقع الأمم المتحدة: http://www.un.org/womenwatch/daw/beijing/pdf/BDPfA%20A.pdf
8. Le Figaro 3/8/2018 وكذلك France 24 14/11/2017 وكذلك Cidj.com infojeunesse 19/3/2019.

الخطبة الجندرية في معاثرها الفلسفية

نانسي فريزر.. شاهدة

سارة دبوسي[1]

مقدّمة

تتناول هذه الدراسة البُعدَ الفلسفي للنظرية الجندرية من خلال تنظيرات الفيلسوفة الأميركية نانسي فريزر. تركز الباحثة على ما يتعلّق بأفكار فريزر المحورية، والتي أخذت ولا تزال تأخذ اليوم جدلاً واسعاً في الأوساط الثقافية الغربية ولا سيما الوسط النسائي. صحيح أن قضية الجندر حظيت باهتمام العديد من المفكرات الغربيات، إلا أنها بدت ذات خصوصيّةٍ عند نانسي فريزر حيث نالت جزءًا هامًّا من تفكيرها ضمن مسارها الفلسفي المفتوح، ما الذي ترمي إليه فريزر من أطروحاتها الجندرية.. وكيف تعاملت معه؟ وما هي الخلفيات الفكرية والمعرفية التي أفضت إلى ظهوره على الصعيد الاجتماعي والثقافي العالمي؟

تتوقَّف الباحثة أمام أطروحات فريزر الجندرية، كما تعالج بالنقد أبرز هذه الأطروحات.

نحاول ضمن هذا البحث استحضار فكرٍ فلسفيٍّ نسويٍّ معاصرٍ يطرح قضيّة النسويّة المتصلة بالفلسفة السياسية المعاصرة، حيث نلتقي بالفيلسوفة ورائدة الحركة النسوية

[1]- باحثة في الفلسفة السياسية المعاصرة ـ جامعة تونس المنار.تونس.

الغربية المعاصرة نانسي فريزر[1]، ونتعرف على أهم توجهاتها الفكرية، فكيف تناولت فريزر قضية النسوية المعاصرة؟ وماهي أهم النقاط الإشكالية التى أتت عليها في فلسفتها. والحال أن حجم معاناة النسوية في تزايدٍ خاصةً أمام توسّع النظام الرأسمالي في طوره الليبرالي؟ وماهي أهم الخلفيات الفكرية الناجمة عن تناولها لهذا الإشكال على المستوى العالمي؟

قبل إمعان النظر في كيفية تناول ابنة الجيل الثالث لمدرسة فرانكفورت لقضية النسوية، والكشف عن الفضائل الكامنة خلف تناول هذه المسألة، وتبيان ضروب الإضافة القيّمة التي أثْرَت بها دراسات الجندر على وجه الخصوص والفلسفة السياسية المعاصرة بصفةٍ عامةٍ، توجب علينا أن نولي أنظارنا جهة التذكير بأهم الموضوعات الفلسفية السياسية التي شغلت تفكيرها شأن موضوع العدالة والفضاء العمومي، والنظرية النسوية التي تمثل مدار بحثنا على وجه الخصوص. فكيف تمكنت فريزر من الإلمام بمثل هذا الإشكال العويص؟

عديدة هي الإشكالات التي يعرفها المجتمع الأميركي كالعنصرية والاستغلال والازدراء والنسوية، لذلك يتعذر الإلمام بها دون فهم ومعاينة الحركات الاحتجاجية التي تجوب الشوارع الأميركية وتطالب بحقوقها المغتصبة علنًا من أجل معانقة التحرر الذي يُعدّ مطلبًا مشروعًا لكلّ من تعرض للظلم بشتّى ضروبه المختلفة والمتعدّدة. فلم يعد خافيًا على أحدٍ ما حظيت به قضية النسوية من اهتمامٍ واسعٍ في الفلسفة السياسية المعاصرة، ما جعلها ترتقي إلى مرتبة القضايا الكونية بامتيازٍ، إذ لم تعد تنحصر في مجرد الأحاسيس السيكولوجية الذاتية وانتهت تلك الدراما التي تجبر النساء على القبول بالتبعية والضعف أمام الرجل إلى الانخراط في النضالات الاجتماعية من أجل الاحتجاج على واقعهن.

يندرج اهتمام فريزر بالنظرية النسوية في إطار اهتماماتها الكبرى بالفلسفة السياسية، وقد ساهمت عدةُ عواملَ شخصيةٍ تكمن خلف ميولاتها السياسية والفكرية باعتبارها مناضلةً يساريةً ومفكرة، وعواملُ ظرفيةٌ متعلقةٌ بالمناخ الاجتماعي والسياسي للولايات المتحدة الأميركية في تغذية هذا الاهتمام. لذلك احتلت هذه المسألة مكانةً هامةً في تفكيرها الفلسفي،

[1]- فيلسوفة أميركية معاصرة (1947)، تعمل في المدرسة الجديدة للأبحاث الاجتماعية ولها عدة مقالات في الفضاء العمومي.

فاجتهدت لتشخيص الواقع الراهن للنساء داخل فضاء المجتمعات الغربية المعاصرة من أجل إيجاد صيغ عملية تنقل النساء نحو أفق أفضل.

هذا وقد تنامى الحديث عن حراك النساء في المرحلة الراهنة للإنسانية المعاصرة، لذلك توجّب علينا تناول المسألة من زاوية الممارسة الملموسة وذلك من خلال قراءة فريزر لهذا الإشكال. حيث نجد فريزر تعمل جاهدةً على إرساء نظريةٍ نسويةٍ معياريةٍ، لذلك تعلن منذ السطور الأولى لكتابها **ثروات النسوية: من رأسمالية الدولة إلى الأزمة النيوليبرالية** على أن هدفها الأساسي يكمن خلف البحث عن العدالة بين الجنسين وإرساء الديمقراطية الجنسية،

«هدفنا هنا هو التحقق من أي تفاهماتٍ في الفكر والروح والهيمنة الذكورية، وهي التفسيرات المتصلة بالعدالة بين الجنسين والديمقراطية الجنسية، التي من المرجح أن تكون المفاهيم المتصلة بالمساواة والاختلاف هي الأكثر نجاعةً للارتباطات المستقبلية»[1] .

وقبل الخوض في غمار هذه النظرية النسوية المعيارية التي تسعى فريزر إلى تجسيدها على أرض الواقع الفعلي للمجتمع الأميركي بصفة خاصة والغربي في عموميته، تبسط لنا رائدة الحركة النسوية من خلال كتابها الهام «**ثروات النسوية**» تاريخ الحركة النسائية الأميركية منذ ستينات القرن الماضي في ثلاثة أطوارٍ كبرى. حيث جاء الطور الأول في شكل قوة تمردٍ تسعى إلى القضاء على الظلم بين الجنسين؛ أي البحث عن المساواة الاجتماعية. وبحث الطور الثاني في إشكال الهوية الاجتماعية. وأما الطور الثالث فقد تمحور حول الظلم الاقتصادي الذي جسدته المركزية الذكورية المتأصلة في النظام الرأسمالي الليبرالي الذي زاد من معاناة النسوية.

---

[1]- **Fraser Nancy**, ***Fortunes of feminism***: From State- Managed Capitalism to Neoliberal Crisis, New York, Verso, 2013, p.2.

أ - المساواة الاجتماعية بين الجنسين

ولئن كان الميز العنصري بين الجنسين هو الدافع الأساسي الذي حفّز النساء على الحراك الاجتماعي من أجل المطالبة بالمساواة الاجتماعية بينهما، فإن فريزر تدعو إلى التعرف على هذا الإشكال من جهة أنه يشتمل على بعدين أساسين: تمثل الأول في الجانب السياسي الاقتصادي الذي لخصته في إعادة التوزيع، وتمثل البعد الثاني في الجانب الثقافي المتحور أساسًا حول بحث النساء على الاعتراف بهن. وبذلك تدعونا فريزر من خلال كتابها المذكور آنفا إلى البحث في ما تسميه بحاجة الحركة النسوية إلى خطابات تعبّر من خلالها عن احتياجاتها.

ولكي نقف على مناحي التطور الفكري لرائدة الحركة النسوية علينا أن ننطلق من موضوعٍ نسويٍّ هامٍّ أخذته فريزر على عاتقها وجعلت منه منطلقها الأول ضمن قراءتها للأسس الكامنة حول نشأة الموجة الأولى للحراك النسوي، والذي تمحور أساسًا حول التقسيم الجنسي للعمل الذي يُقصي المرأة من فضاء العمل ويجعلها مجرد تابعةٍ للرجل. وبالتالي يميز بين المجال الخاص(المنزل) والمجال العام (العمل) وما يترتب عن ذلك من هيمنةٍ ذكوريةٍ ترى في الأنثى القصور والعجز عن القيام بأعمالٍ خارج نطاق المنزل، وهو ما يولد الحقد والضغينة لدى العديد من النساء، ولا أدلَّ على ذلك من نشأة هذه الحركات النسوية المتمردة على النواميس التي وضعها المجتمع الذكوري. وحول مفهوم الميز الجنسي تقرّ فريزر بأنه يمثل

«فئة ثنائية الأبعاد، تشتمل على جانبٍ سياسيٍّ اقتصاديٍّ يجذبها نحو إعادة التوزيع وجانبٍ ثقافيٍّ يجذبها نحو الاعتراف بها»[1] .

فكيف استطاعت فريزر أن تجسد لنا هذا التحدي الجديد الذي راهنت عليه النساء داخل مجتمعٍ يريدها تابعةً للرجل لا فاعلةً مثله؟

هذا وتشير فريزر إلى أن الحركة التمردية التي اتخذتها النساء منذ ستينات القرن الماضي في شكل حراكٍ نضاليٍّ ضدّ خضوع الأنثى للذكر، قد جاءت كردّ فعلٍ عن شعورها بالظلم الذي

[1]- **Fraser Nancy**, ***Fortunes of feminism:*** From State- Managed Capitalism to Neoliberal Crisis, New York, Verso, 2013, p.222.

يفرضه عليها المجتمع الذكوري في مرحلة الرأسمالية الكلاسيكية، وقد انصب اهتمامها بالعائلة الذكورية الحديثة والمقيدة أي العائلة التي يقوم فيها الرجل بدور العائل ويختصر دور المرأة فيها على القيام بالأعمال المنزلية وتربية الأطفال.

إنّ مسعى فريزر يكمن خلف الكشف عن الظلم الجنسي الذي وضعه المجتمع الذكوري على شاكلة قوانينَ اجتماعيةٍ معمّمةٍ على المجتمعات الغربية، وترك الأنثى تتخبّط في المعاناة النفسية جراء الظلم والحيف المسلط على كيانها. ومن أجل تخطي هذه المظالم تذهب فريزر إلى البحث عن حلولٍ عمليةٍ تستوفي شروط الحياة الإنسانية العادلة بين الجنسين.

وعن تبعية النساء تُقرّ فريزر بأن الفصل البنيوي الذي ساد المجتمع الرأسمالي، والذي ميز بين العمل العام أي المأجور والعمل الخاص مثل أعمال الرعاية وهو تقسيمٌ جنسانيٌّ قد عمّق من معاناة النساء من جهة ومن جهة أخرى قد أثر سلبًا على المشاركة الفعالة للجنسين في الحياة الاجتماعية وزاد من تفقير بنية المجتمع.

ومن أجل إيضاح هذا الظلم الجنسي تعود فريزر إلى النظرية النقدية مع ممثل جيلها الثاني هابرماس بصفة خاصة، والذي يبدو في نظرها قد تجاهل إشكال النساء ضمن حديثه عن التحول البنيوي للفضاء العمومي، ولم يبدِ أي اهتمام لهذا الموضوع عاى الرغم من أنه اهتم بمقولة الفضاء العمومي وما اكتنفه من إحراجاتٍ متعددةِ المدى ضمن مجمل اهتماماته المبكرة بالفلسفة السياسية.

ومن أجل الكشف عن تصور هابرماس الفلسفي حيال إشكال عدم المساواة بين الجنسين بدول الرفاه، تقرّ فريزر بأنه لم يكن يولي أي اهتمامٍ لقضايا النسوية، بل إنه سكت عنها وحصرها في النوع الاجتماعي والحماية الاجتماعية، وبالتالي تظلّ المرأة مجرد خاضعةٍ للرجل لا فاعلة مثله في تصور هابرماس، ولتبرهن على ذلك نجدها تكتب في القسم الأول من كتاب **ثروات النسوية** ما يلي:

«وعلاوة على ذلك، فإن قراءة هذه الروابط الدالة على الفوارق بين الجنسين لها بعض الآثار النظرية الهامة، باعتبارها تكشف أن هيمنة الذكور جزء لا يتجزأ من

الرأسمالية الكلاسيكية، داخل الهيكل المؤسسي لهذه التركيبة الاجتماعية، التي يتم تفعيلها عن طريق أدوار الجندر. يلي ذلك هيمنةٌ تبدو غير مدركةٍ بصيغةٍ سليمةٍ تمثل الحالة المتبقية من عدم المساواة ما قبل المرحلة، بل هي في الواقع حديثة بالمعني الحقيقي لدى هابرماس، باعتبارها تقوم على فصل العمل المأجور ووضع الأنثى المقتصر على تربية الأطفال والأعمال المنزلية»[1].

وعلى الرغم من التلمذة الفلسفية بينهما إلا أن ذلك لم يثنِ فريزر على انتقاد أستاذها هابرماس، من خلال إقرارها بأنه لم يُعرْ أيّ اهتمامٍ لقضايا النسوية في دول الرفاه، بل إنّه صمت عنها وتناولها تناولاً ذكوريًّا برجوازيًّا غير منصفٍ حصرها في النوع الاجتماعي والحماية الاجتماعية، لذلك انتقدته في عدة مناسباتٍ وأقرت علنا بصمته عن تناول هذه القضية الحارقة.

وفي محاولتها لدراسة موضوع الميز الجنسي الذي يضع الأنثي في خانة الأعمال المنزلية وتربية الأطفال ويجعل من الذكر العائل الوحيد للأسرة، تذهب فريزر إلى البحث في أهم البدائل التي طالبت بها التحركات النسوية ضمن نضالاتها معتبرةً أنه يجب تحقيق العدالة بين الجنسين، وذلك لا يكون ممكنا إلا من خلال تمكين المرأة من ولوج عالم العمل وجعلها تتوافق مع المعايير الذكورية في هذا العالم. هذا بالإضافة إلى ضرورة تشريك الرجال بصورةٍ عادلةٍ في أعمال الرعاية ما يساهم في تجاوز النظرة الدونية للمرأة التي تجعلها حبيسة البيت وأعماله وتثنيها من النشاط الإنتاجي الاقتصادي الموكول للرجل، وترى بأن ذلك سيفضي حتمًا إلى اختفاء الميز الاقتصادي والرمزي بين الجنسين .

صحيحٌ أنّ فكرة الهيمنة الذكورية تبدو متجذرةً داخل هذه المجتمعات الرأسمالية الكلاسيكية، والتي تتجلى خاصة من خلال تقسيم الأعمال التي يرسمها التفكير الذكوري للحياة من خلال الصورة التي أرادها الرجل لنفسه والمتجسدة في بحثه عن عملٍ خارج نطاق البيت بمقابلٍ ماديٍّ لكي يعيل به أسرته، وتقابله في الخانة المعاكسة الصورة التي أرادها

[1]- **Fraser Nancy**, ***Fortunes of feminism***: From State- Managed Capitalism to Neoliberal Crisis, New York, Verso, 2013, p.38.

للأنثى والتي حصرها في أعمال المنزل كأعمال الرعاية مثلًا دون الحصول على مقابلٍ ماديٍّ. ويبدو هذا التقسيم للأدوار في نظر فريزر غيرَ توافقيٍّ بين الجنسين باعتباره ساهم في تفقير عدة نساءٍ، لذلك تدعو إلى ضرورة إرساء خطابٍ يعبر عن الاحتياجات الاجتماعية داخل فضاء المجتمع الغربي المعاصر الذي يقوده التوجه الذكوري إلى الظلم المبني على الفوارق الجنسية. كما ترى أن الحديث عن الحاجة صار بمثابة السمة الثقافية والسياسية المميزة لدول الرفاه.

في هذا السياق، ترى **فريزر** أن الميز الجنسي لم يتوقف عند تقسيم الأعمال بين المجال العام والخاص، بل تعداه إلى ما هو أعوص بكثير من ذلك وهو ما تجلى من خلال بروز عدة أشكالٍ سلطويةٍ كبلت حرية النساء ومنعت فكرة تجسيد المساواة بينهما، لعل أهمها ما تجلى في ظاهرة العنف، شأن العنف الزوجي كواقعة الاغتصاب الزوجي التي تساهم في تعميق معاناة المرأة وتجعلها تعاني العنف والقهر جراء الميز الجنسي الذي وضعه المجتمع الذكوري.

وضمن مجمل حديثها عن الاحتياجات الاجتماعية التي يعاني منها العديد من أفراد المجتمعات الغربية وخاصةً النساء أقرت **فريزر** بأن

«مناقشة الحاجات لم تكن دائماً بارزةً في الثقافة السياسية الغربية؛ فقد اعتُبرت في كثير من الأحيان مناقضة للسياسة ووضعت على هامش الحياة السياسية»[1].

لكن السؤال الذي يطرح نفسه هنا، من الذي سينصف أولئك الذين يعانون من المظالم شأن الحركات النسوية التي تتكبد معاناة واسعة النطاق جراء الفصل بين الجنسين وما ترتب عنه من انتهاكاتٍ اجتماعيّةٍ عميقةٍ أفضت بها إلى الألم الجسدي والنفسي المرير شأن واقعة التحرش الجنسي، والاغتصاب الزوجي، والاغتصاب في الموعد الغرامي، والاغتصاب عند التعارف، والفصل بين الجنسين في سوق الشغل؟

من هنا تخلص فريزر إلى القول بضرورة إرساء خطاباتٍ تعبر بها هذه الفئة عن احتياجاتها باعتبار أن حاجة المرأة لمثل هذه الخطابات أصبح ضرورةً قصوى لا غناء عنها، كما أنه يمثل من

[1]- **Fraser Nancy**, ***La lutte pour l'interprétation des besoins***. Ébauche d'une Théorie critique féministe et socialiste de la culture politique du capitalisme tardif, dans QU'EST-CE QUE LUTTER POUR LA RECONNAISSANCE? sous la direction de Estelle Ferrarese, le bord de l'eau, Paris, 2013, p.42.

الواجهة الأخرى شكلاً من أشكال المقاومة التي تدافع بها النسوية عن وضعها المزري الذي أحالها عليه المجتمع الذكوري ونظر إليها من زاوية الميز الجنسي وجعلها تتخبط في المعاناة واللا معنى.

وما لا شك فيه، أنَّ هذه المعاناة لم تُقلّل من عزائم وإرادات الحركة النسوية، بل دفعتها إلى النضال ضدّ الظلم الجنسي المسلّط ضدّها، وهذا ما رصدته فريزر من خلال نجاح النساء -ضحايا العنف- في مرحلة السبعينات، وكيف جعلن من العنف المنزلي سؤالاً له شرعيته السياسية «في خطبهن، لم تكن النساء -ضحايا العنف- مهتمات كضحايا فرديين ولكن كناشطات نسويات محتملات ينتمين إلى مجموعة مؤلفة سياسيًّا».

وضمن مجمل بحوثها عن الواقع الراهن للنسوية، تذهب فريزر إلى البحث في خطابات الاحتياجات والعوائق المعرفية والأخلاقية المتصلة به من أجل العثور عن حلولٍ تنصف هؤلاء الذين يعانون التهميش والميز العنصري داخل فضاء المجتمعات الرأسمالية المتأخرة، متخذةً من الولايات المتحدة مثالاً في عدم الإيفاء بتحقيق احتياجات مواطنيها، وترى ضرورة تأسيس خطاباتٍ تكون بمستطاعها التكفل بمعالجة واقع الاحتياجات المعبرة عن النقص الاجتماعي والسياسي والاقتصادي والمحلي.

ومن أجل التصدي لواقع النقص والحرمان، تذهب فريزر إلى ضرورة الاعتماد على خطابات الاحتياجات من أجل تجسيد واقع المطالبات بالحقوق على أرض الواقع باعتبار أن:

«الخطاب حول الاحتياجات لا يبرز دائما في الثقافة السياسية الغربية(...) على الرغم من أن المجتمعات الرأسمالية المتأخرة/ لدولة الرفاه، تمأسس خطاب الاحتياجات كمثل رائد للخطابات السياسية»[1].

وذلك من أجل إيضاح واقع التغيرات الاجتماعية الديمقراطية بصورةٍ عادلةٍ عبر تجسيد خطابٍ تحرريٍّ للخطاب حول الاحتياجات.

---

[1]- **Fraser Nancy**, ***La lutte pour l'interprétation des besoins.*** Ébauche d'une Théorie critique féministe et socialiste de la culture politique du capitalisme tardif dans QU'EST-CEQUE LUTTER POUR LA RECONNAISSANCE? sous la direction de Estelle Ferrarese, le bord de l'eau, Paris, 2013, p.42.

وما تجدر ملاحظته هو أن فكرة الميز الجنسي لم تتوقف عند حدود تقسيم الأعمال بين الجنسين، بل تعدته حتى إلى المجال الثقافي، وزرعت فيه عدة إخلالاتٍ مرضيةٍ زادت من تعميق معاناة النساء، لذلك راهنت فريزر على ضرورة ولوج هذا المجال محاولة مراجعته نقديًّا من خلال النظر في حدوده من جهة وفي إمكانية إصلاحه من جهةٍ ثانيةٍ.

على هذا الأساس، فإن مقاربة فريزر لظاهرة الميز الجنسي داخل البلدان الغربية تُعمّق من اهتمامها بحقوق النساء المغتصبة، وبالعدالة كمطلبٍ معياريٍّ وهذا ما يدفعها أيضًا إلى فهم وضعية النساء المظلومات لا فقط من جهة ما يحتجن أو ما يعانين من ظلمٍ، بل على جهة ما يستطعن بلوغه لتجاوز واقعهنّ المزري.

ب- تفقير الهوية النسوية

وفي محاولتها لدراسة موضوع النساء، وحقوقهن، وما اكتنفه من سيطرةٍ عمياءَ عليهن في مختلف المجالات وخاصةً الثقافية منها، ترى فريزر ضرورة تناول إشكال الهوية النسوية، وتُقرّ بأنه بات من الضروري الاعتراف بهوية المرأة. ولكن كيف جاز لها ولوج هذا المجال والحال أن الهويات الاجتماعية تبدو في نظرها معقدةً ومركبةً جذريًّا؟ بحيث لم يعد الإشكال مرتبطًا بالنضال ضدّ الميز العنصري بين الجنسين، الذي وضع الأنثي في دائرة الأعمال المنزلية، وأوكل للرجل دور الإعال، بل تجاوزه إلى البحث عن هويةٍ جندريةٍ حرةٍ، وبذلك لم يعد الأمر يتعلق بالبحث في المظالم الجنسية التي لحقت النساء بقدر ما تعلق بالبحث العميق عن سبل فهم تحول الهويات الاجتماعية التي تبدو في نظرها معقدة ومتغيرة ومبنية بشكلٍ تبادليٍّ.

تبدو الهوية الجندرية في نظر فريزر معقدةً ومتغيرةً، وترى ضرورة الاعتراف بهوية النساء في مجتمعٍ ذكوريٍّ يُقصي المرأة انطلاقا من الميز الجنسي بينهما، وهو حاصل ثقافاتٍ ومراحل تاريخية متعددةٍ كرست هذا الميز العنصري بينهما في المجال الثقافي أيضًا. وهذا ما دفعها إلى القول بحاجة النسوية إلى نظرية خطابٍ.

إنّ ما يسترعي الانتباه في المنحى الفكري الذي نهجته فريزر ضمن حديثها عن خطابات

الاحتياج هو نقدها المتواصل لإشكال الميز الجنسي الذي مهد الأفق لظهور عدة احراجاتٍ اجتماعيةٍ أمام النساء، وجعلهن في معاناة واسعة النطاق، لذلك تقترح إبدال النموذج التوزيعي بنموذج التواصل الإيجابي ما بين الجنسين، وهو نموذجٌ يبدو في نظرها جيدًا باعتبار أنه يراعي الفوارق بين الجنسين. ولتبرهن عن كلامها هذا تتخذ من النساء ضحايا العنف المنزلي مثالا على النموذج التوزيعي للأعمال الذي جسده المجتمع الذكوري بين المجال الخاص (المنزل) والمجال العام (العمل). لذلك تدعو في الفصل الخامس من كتابها «**ثروات النسوية**» إلى حاجة الحركة النسوية إلى إنشاء نظرية خطابٍ، وذلك من أجل دمج مفاهيم الخطاب كما هو الحال لدى فوكو، بورديو، بختتين، غرامشي ولاكان. ولكن فيم ستخدم نظرية الخطاب الحركة النسوية؟

ضمن حديثها عن حاجة النسوية لنظرية الخطاب، ترى فريزر بأن هذه النظرية ستساعدنا في فهم عدة نقاطٍ هامّةٍ متصلةٍ بالمجال الثقافي، حيث شملت النقطة الأولى موضوع الهويات الاجتماعية وكيف تتحول وتتغير مع الزمن. ومن أجل فهم هذه النقطة تؤكد على أهمية الحوار لتجاوز معانيها المعقدة. لذلك تقول:

«لكي تكون لديك هويةٌ اجتماعيةٌ، لتكون إمرأةً أو رجلًا، على سبيل المثال، فقط هو العيش والعمل تحت مجموعة من الأوصاف»[1]**.**

ومن ثمة تقر فريزر بأن الأجساد غير كافية للكشف عن الأوصاف، حيث لا يكفي الإلمام بالبيولوجيا أو بعلم النفس لفهم كيف تتشكل الهوية، بل يتوجّب على المرء دراسة الممارسات الاجتماعية المحددة تاريخيا والتي من خلالها يتم إنتاج السمات الثقافية المميزة للنوع.

ضمن هذا المستوى، تقف فريزر موقفًا نقديًّا حيال موضوع الهويات الاجتماعية التي تبدو في نظرها جدّ معقدةٍ، حيث ترى أنه لا توجد إمرأةٌ بالمعايير نفسها كأن نقول على سبيل المثال: إمرأةٌ بيضاءُ يهوديةٌ من الطبقة المتوسطة، أو مثليةٌ، أو اشتراكيةٌ، أو أمٌّ، باعتبار أن كلّ

---

[1]- **Fraser Nancy**, ***Fortunes of feminism***: From State- Managed Capitalism to Neoliberal Crisis, New York, Verso, 2013, p.140.

الناس يتحركون في سياقاتٍ اجتماعيةٍ مختلفةٍ. ومن ذلك تقر بأن الهوية الاجتماعية لكل فرد تتشكل وفق السياق الذي يتحرك فيه. وهذا ما دفعها إلى الإقرار بأن الهويات الاجتماعية للأفراد متغيرةٌ بتغير الزمن وليست ثابتةً، وهذا ما سيتيح لنا فهم كيفية تشكل المجموعات الإنسانية وتفككها ضمن واقع اللا مساواة.

تُقرّ فريزر أن لنظرية الخطاب دوراً فعّالاً باعتباره يساهم في فهم الهيمنة الثقافية على النساء، وترى فيه المساهمة الفعالة في فتح المجال نحو التغير الاجتماعي التحرّري ضدّ الممارسة السياسية للظلم. ومن ذلك فإن إصرارها خلف إرساء هذه النظرية يكمن من إيمانها العميق بضرورة تغيير واقع النساء في ظل تنوع الهويات الاجتماعية المميزة للنساء، خاصةً وأنّ المرأة أصبحت نوعاً اجتماعيًّا مميزاً بهويته الاجتماعية الخاصة. لذلك تؤكد أن مفهوم الخطاب سيسمح بفحص الهويات والجماعات وسيفضي إلى التطور الثقافي للنساء.

إذا أولينا أنظارنا كرّةً أخرى جهة الإلمام بالرهانات العملية لدراسة فريزر للنظرية النسوية، وذلك من خلال العودة لكتابها الهام «**ثروات النسوية**»، فسوف يتضح لنا طموحها الفكري الكامن خلف حديثها عن حاجة الحركة النسوية لنظرية الخطاب، من خلال معاينتها لمختلف التحولات التي عصفت بالمجال الثقافي خاصةً في مرحلة الثمانينات من القرن العشرين، حيث انخرطت عدة مناضلاتٍ سياسياتٍ في تحركاتٍ اجتماعيةٍ مطالبةٍ بالاعتراف بهوية المرأة، كما هو الشأن في الاعتراف بهوية الرجل.

بلغةٍ فيها الكثير من الحسرة، تُقرّ فريزر أن الإشكالات المتعلقة بالهويات النسوية وما اتصل بها من احراجاتٍ كبرى كالإقصاء والتهميش والازدراء الموجه ضدّ النساء داخل المجتمع الأميركي لم تتقلص بعد، وتعلن كذلك بأن الحراك الثقافي الاحتجاجي داخل شوارع هذا البلد لم يدرك بعد مطلبه الأساسي. ومن أجل تجاوز هذه الإشكالات تراهن فريزر على ضرورة المطالبة بالاعتراف بالهوية الجندرية.

يكشف لنا اهتمام فريزر بالمجال الثقافي للنساء عن إيمانها الكبير بضرورة تجاوز معاناة النساء إذا ما تم الاعتراف بهن كجزءٍ فاعلٍ في المجتمع، وذلك لأن حضور عنصر الاعتراف

في الممارسات الاجتماعية سيساهم في إزالة الفروق النوعية التي وضعها المجتمع الذكوري من أجل السيطرة على النساء وجعلهن تابعاتٍ لا فاعلاتٍ. ومن ذلك تُقرّ بضرورة الاهتمام بهذا المجال اهتمامًا واسعًا خاصةً وأن الدراسات الثقافية والاجتماعية التي تُجسّدها وسائل الإعلام تبدو في تقديرها غيرَ كافيةٍ لمجابهة الواقع الاجتماعي المعاصر الذي تجتاحه التوترات الاجتماعية باستمرار.

ج- الظلم الاقتصادي حيال النساء

ومن أجل فضح وتعرية الغطرسة الرأسمالية في مرحلتها النيوليبرالية، تذهب **فريزر** إلى البحث في أشكال النضالات التي تخوضها الحركة النسوية من أجل المطالبة بالاعتراف، وترى بأن هذا التحول من المطالبة بإعادة التوزيع إلى المطالبة بالاعتراف جاء على خلفية الظلم الذي جسدته الرأسمالية العدوانية بقيادة الولايات المتحدة في شكل لا مساواةٍ اقتصاديةٍ بين الجنسين. وحتى تتمكن النساء من تجاوز هذه المظالم الاقتصادية تقترح **فريزر** ضرورة التفكير مجددًا في مسألة الاعتراف.

هكذا تصل **فريزر** إلى أن المطالبة بالاعتراف في المرحلة الراهنة للمجتمع الأميركي صارت ضرورةً قصوى خاصةً أمام تزايد الظلم الاجتماعي، لذلك تبحث عن العدالة الاجتماعية عبر تجسيد الاعتراف وترى بأنه:

«في عالم اليوم، تبدو المطالبات من أجل العدالة الاجتماعية في تزايدٍ وهي نوعان: أولًا، والأكثر درايةً، هي المطالبة بإعادة التوزيع، ومع ذلك، فإننا نواجه اليوم بشكلٍ متزايدٍ؛ النوع الثاني للمطالبة بالعدالة الاجتماعية في «سياسة الاعتراف». هنا يبرز الهدف، في شكله الأكثر قبولاً، هو عالم تختلف فيه الكلمات الصديقة، من حيث الاستيعاب إلى الأغلبية أو المعايير الثقافية السائدة فلم يعد ثمن الاحترام على قدر المساواة. ومن الأمثلة على ذلك نذكر المطالبات بالاعتراف في وجهات النظر الميزة العرقية، «التمييز العنصري»، والأقليات الجنسية، فضلاً عن الاختلاف بين الجنسين. هذا النوع من المطالبة قد جذب مؤخرًا مصلحة الفلاسفة

السياسية، علاوةً على ذلك، فإن بعضهم يسعى لتطوير نموذجٍ جديدٍ من العدالة ويضع الاعتراف في داخلها»[1]

وبالعودة إلى كتابها العمدة «**ثروات النسوية**»، تسلط فريزر الضوء على واقع الحركات النسوية في العقد الثامن من القرن العشرين متجهةً نحو البحث في الحراك المُطالب بالاعتراف بهوية المرأة. وفي خضم هذا المسعى الكبير الذي دفع بفريزر نحو تطوير النظرية النسوية وجعلها قابلة لإستيعاب نظرية الاعتراف، ستعمل رائدة الحركة النسوية على معاينة أهداف النساء انطلاقًا من المطالبة بإلغاء الفوارق بين الجنسين والتركيز على العمل والعنف وكذلك على الصراعات بين الجنسين بشكلٍ متزايدٍ وما ترتب عن ذلك من إخضاع الصراعات الاجتماعية للنضالات الثقافية، وسياسات إعادة التوزيع لسياسات الاعتراف. هذا وترى فريزر بأن «النظرية الحديثة للنوع الاجتماعي تعكس تحوّلًا أوسعَ في قواعد عملية صنع المطالبات السياسية»[2] بحيث أصبحت المطالبة بالاعتراف مطلباً أساسيًّا وتعددت المطالبات بضرورة الإقرار بالتعددية الثقافية وحقوق الإنسان والاستقلال الوطني.

إن ما يسترعي الانتباه في مطالبة فريزر بضرورة تجسيد سياسة الاعتراف الضامنة للاحترام والتقدير الضروري للنساء، وبالتالي إبعاد جل الممارسات التي تخدش من كرامتهن وتحط من قدرتهن على الفعل الإيجابي في المجتمع، باعتبار أن النساء حين يتعرضن إلى الظلم والإساءة قد يتعرضن إلى الرفض من المشاركة المنصفة في الفعل الاجتماعي، ما يجعل من حصولهن على الاحترام والتقدير الضروريين في غاية من الصعوبة داخل هذا الاصطفاف العمودي الذي وضعه المجتمع الذكوري ولم يشارك النساء أصلًا في بنائه، إن ما يسترعي الانتباه هو دفعها المتواصل نحو تجسيد مبدأ الاعتراف الذي بمستطاعه أن يلزم الرجل أخلاقيًّا على ممارسة شروط التفاعل المنصف بين الجنسين. وفي قراءتها للحراك النسوي الراهن، تذهب **فريزر** إلى القول بأنّ:

---

[1]- **Fraser Nancy** and **Honneth Axel** , **Redistribution or Recognition** ,?translated by Hoel Golb, James Ingram and Christiane Wilke, London. New York, Verso, 2004, p.7.

[2]- **Fraser Nancy** ,***Fortunes of feminism***: From State- Managed Capitalism to Neoliberal Crisis ,New York, Verso, 2013, p.160.

«التحوّل إلى الاعتراف هو امتداد للنضال الجندري وفهمًا جديدًا للعدالة الجندرية»[1]

وهنا تصل إلى فكرةٍ محوريّةٍ مفادها أنّ النضال النسوي تجاوز المطالبة بالعدالة الجنسية والقول بإعادة التوزيع ليتجه نحو المراهنة على الاعتراف بالهوية والفروق الجندرية وربما التوصل إلى نموذجٍ أوسع، وأكثر ثراءً يشتمل على إعادة التوزيع والاعتراف معًا.

ومع تصاعد وتيرة النضالات النسوية داخل المجتمعات الغربية المعاصرة، تتجه فريزر إلى تقويض إمكانية تواجد مقولة الاعتراف بمفردها لتضيف إليها مقولة إعادة التوزيع، وتراهن في الآن ذاته على ضرورة تواجد الضربين معًا: أي إنّه لا اعتراف بدون إعادة توزيعٍ. معتقدةً أن إرساءهما معًا بإمكانه أن يساعد على إرساء منظومة العدالة الاجتماعية ما بين الفئات المختلفة للمجتمع الواحد.

ولكي لا تنحرف المطالبات النسوية عن مقاصدها، تُشدّد فريزر على أن الواقع النسوي يحتاج إلى مقاربةٍ بديلةٍ لمفاهيمَ الجنس والعدالة خاصة وأن النساء يعانين من سوء توزيعٍ جنسيٍّ، ومن ذلك تراهن على ضرورة المطالبة العلنيّة بإعادة تعريف هويتهم الجماعية حتى يتمكن من اكتساب احترام وتقدير المجتمع وذلك من خلال المطالبة بسياسة الاعتراف وإقامة علاقةٍ ايجابيةٍ بالنفس، وتُقرّ بأن ما يتطلب الاعتراف ليس الهوية الأنثوية ولكن وضع المرأة كشريك كامل في التفاعل الاجتماعي.

تقف فريزر عند قضيةٍ في غايةٍ من الأهمية تتعلق بوضع المرأة الثقافي داخل المجتمعات الغربية المعاصرة في عموميتها والمجتمع الأميركي على وجه الخصوص وما تتعرض له من ظلمٍ جنسيٍّ مجحفٍ عمّق من معاناتها من جهة، ودفعها للاحتجاج من جهةٍ أخرى، ومن ذلك تؤكد أن ما يتطلب الاعتراف به ليس الهوية النسوية وإنما الاعتراف بالمرأة باعتبارها تمثل شريكًا في عملية التفاعل الاجتماعي.

[1]- **Fraser Nancy** ,***Fortunes of feminism***: From State- Managed Capitalism to Neoliberal Crisis ,New York, Verso, 2013, p.160.

كما تُقرّ فريزر أن عدم الاعتراف الجنسي كأن تُعتبر المرأة أقل شأنًا من الرجل وتستبعد عن أفق الفعل الاجتماعي انطلاقًا من الظلم الجنسي الموجه ضدّها، شأن ما تطبقه بعض القوانين الجنائية التي تتجاهل الاغتصاب الزوجي وبرامج الرعاية الاجتماعية التي تصمُ الأمهات غير المتزوجات بعدم المسؤولية الجنسية وأيضًا سياسات اللجوء التي تعتبر تشويه الأعضاء التناسلية ممارسةً ثقافيةً كبقية الممارسات الأخرى، فإن ذلك سيفضي بها إلى الشعور بالظلم والتبعية. وترى بأن هذه الممارسات ستعمق من حرمان النساء من تحقيق المساواة في المشاركة الفعلية مع الرجل، لذلك تراهن على ضرورة المطالبة بالاعتراف للخروج من وضع التبعية.

وضمن حديثها عن التبعية الجنسية وما ترتب عنها من إكراهاتٍ أرغمت عليها النساء قصرًا، فإن اهتمامها بهذا الإشكال لم يتوقف عند حدود دول الرفاه، بل نجدها تجادل أيضًا إشكال الحجاب والعلاقات بين الجنسين بشكلٍ عامٍّ في المجتمعات الإسلامية التي تمنح الرجال التفوق والتسلط على النساء وتلغي بالتالي إمكانية التكافؤ بين الجنسين. كما ترى من الزاوية المعاكسة أن ما يسمونه ختان الإناث لا يعني البتة مطالبة بالاعتراف لأنه لا يمثل في الواقع سوى تشويه للأعضاء التناسلية لذلك، تراهن على ضرورة المطالبة بالاعتراف ضمن محاور تشاركية فعلية شأن المساواة في الأجور مثلا.

ترمي فريزر إلى بلوغ أفق الاعتراف باعتباره يمثل براديغمًا هامًّا لترسيخ معايير الاحترام والتقدير والثقة بالنفس، أي باعتباره يساعد على إرساء عدالةٍ تقوم على المناصفة التشاركية بين الجنسين، وهذه المناصفة تشكل عندها الأساس النظري لإشكالية عدالة الاعتراف التي تساعد على القطع مع التبعية الجنسية وبالتالي بلوغ أفقٍ إنسانيٍّ مناصفٍ لكلا الجنسين ما يجعل من العيش فيه ممكنا دون معاناةٍ.

وتماشيًا مع ذلك، تذهب فريزر إلى المطالبة بضرورة القطع مع هذا الظلم الاقتصادي والازدراء الاجتماعي الذي صنعه المجتمع الذكوري الذي يُقلل من قدرة الأنثى على الفعل الإيجابي في المجتمع ما يعمق من معاناتها، وتراهن ضمن مبحثها الهام **ما هي العدالة الاجتماعية: اعترافٌ أم إعادة توزيعٍ** على ضرورة المطالبة بالتغيير الثقافي والاقتصادي وضمن هذا المستوى كتبت:

«تختلط المطالبات بالتغيير الثقافي مع المطالبات بالتغيير الاقتصادي وأيضًا مع مجموع الحركات الاجتماعية وفي داخل كلٍّ منها»[1].

وفي مجمل حديثها عن الظلم الاجتماعي والثقافي المبنيّ على الميز العنصري بين الجنسين داخل فضاء المجتمع الأميركي، تعمل فريزر على ضرورة التصدي لهذه المعاناة عبر بحثها الجادّ عن العدالة الاجتماعية التي تكون كفيلة باحتواء هذه المظالم الاجتماعية، إذ تقر بأنه «يمكننا حقًّا إرساء عدالة للجميع»[2].

هذا وتسعى إلى إعادة صياغة نظرية العدالة بشكل يتواءم والقضايا الراهنة للفرد المعاصر بصفة عامةٍ والنساء بصفةٍ خاصةٍ، داخل فضاء المجتمعات المعاصرة وربما يكمن ذلك خلف إيمانها العميق بضرورة إصلاح الإشكالات المتصلة بالعدالة الاجتماعية، لذلك جمعت بين مفهومي الاعتراف وإعادة التوزيع سعيًا منها إلى البحث عن نظامٍ عادلٍ قوامه المساوة والتكافؤ بين الجنسين في جل المجالات الاجتماعية والثقافية والاقتصادية. وذلك من أجل التأسيس لمجتمعٍ قوامه التفاعل والتشارك بين الجنسين، خاصةً مع تزايد وتيرة الخطابات النسوية في مرحلة الثمانينات.

ومن أجل الإرتقاء بالنضالات النسوية إلى ماهو أفضل تذهب فريزر إلى الإقرار بضرورة الجمع بين سياسات إعادة التوزيع وسياسة الاعتراف، معتبرةً أن النضالات المطالبة بإعادة التوزيع لا تستطيع أن تنجح ما لم تتحد مع النضال الثقافي، أي المطالبة بالاعتراف الذي يؤثر على التوزيع ويلغي النظرة العنصرية الموجهة ضد النساء.

تحاول فريزر بلوغ الخلاص من خلال جمعها بين الاعتراف وإعادة التوزيع معتقدةً أن هذا الجمع يشكل واجهةً لمقاومة الظلم الجنسي، وبالتالي تحقيق عدالةٍ اجتماعيةٍ منصفةٍ للنساء لأن تحقيق العدالة يتطلب الجمع بينهما من أجل إرساء مجتمع العدل. وعلى الرغم من أنها قد أقرت في عدة مناسبات بضرورة الفصل بين الضربين، إلا أنها تعود للقول بضرورة الجمع بينهما، وذلك من أجل القضاء على الظلم الجنسي والرقي بالواقع الحياتي للنساء.

---

[1]- **Fraser Nancy**, ***Qu'est ce que la justice sociale*** ?, reconnaissance et redistribution, Trad. Estelle Ferrarese, Paris, La Découverte, 2005, p.16.

[2]- Ibid., p.42.

وعن تطرقها لإشكال العدالة أو التكافؤ في المشاركة تقر فريزر بأنها عملت على إعادة بناء قواعد اللغة أي لغة المطالبات من الناحية النظرية وترى بأنه لا توجد عدالةٌ حقيقةً حتى ولو كانت هناك مساواةٌ. إذاً، تبدو قراءة فريزر لإشكال العدالة من خلال مطالبتها بالاعتراف الثقافي للنساء، قراءةً تحليليةً لنسق الاعتراف وجوانبه النظرية والعملية، وما يسترعي انتبهنا هنا هو بحثها الجاد عن إعادة بناء عدالةٍ متشبعةٍ بقيمٍ إنسانيةٍ، لذلك عملت على دمج مفهومي الاعتراف مع إعادة التوزيع متجاوزةً بذلك القراءات التاريخية للعدالة، ومعلنةً عن ضربٍ جديدٍ وهو العدالة الجنسية.

وضمن تفحصها للمشروع السياسي الذي تبنته الحركة النسوية المعاصرة أو ما سمته فريزر بالموجة الثانية، تُقرّ بأنّ نضالات هذه الحركة قد اتجهت نحو نقد نظام المجتمع الرأسمالي وخاصةً ضدّ الاستغلال الاقتصادي للنساء والتسلسل الهرمي للمكانة والإخضاع السياسي. لذلك قام الصراع ضدّ المظالم الجندرية وما اتصل بها من عنصريةٍ من أجل المطالبة بتغيير البنية العميقة للمجتمع الرأسمالي الجائر على حقوق النساء الاقتصادية خاصةً، كعدم المساواة في الأجور وفي فرص العمل بين الجنسين التي تجعل من النساء في معاناةٍ متعددة المشارب.

هذا وتُقرّ فريزر بأن التطورات التي عرفتها الحركات النسوية مؤخّرًا جعلتها تتحلل من قبضة الهيمنة الذكورية وما أفرزته من ظلمٍ جنسيٍّ جعلها تتخبط في المعاناة على أمدٍ طويلٍ، وترى بأنه لم يعد بمستطاعها الصمت وإخفاء مطالبها الحارقة، ولهذا فإن الحركات النسوية باتت في المرحلة الراهنة مطالبة أكثر من أي وقتٍ مضى بالدخول في تحركاتٍ اجتماعيةٍ مطالبةٍ بالصراع من أجل الاعتراف والصراع من أجل إعادة التوزيع الاقتصادي معا لكي تتمكن من إرجاع حقوقها المفتكة منها علنا.

مع إدراكها الواعي لجل المظالم التي تواجهها النساء داخل البلدان الغربية بصفة عامة والأميركية على وجه الخصوص، تراهن فريزر على ضرورة التوجه نحو المطالبة بالعدالة الاجتماعية من أجل تجاوز إشكال عدم التكافؤ بين الجنسين في فرص الشغل وفي تقسيم الأدوار ضمن السوق الاقتصادي الرأسمالي. وتدعو في الآن ذاته الحركة النسوية إلى ضرورة أن لا تتخلى عن نضالها ضد السلطة الذكورية من جهةٍ، ومن جهةٍ ثانيةٍ تراهن على ضرورة

مضاعفة هذا النقد ضدّ النظام الاقتصادي الرأسمالي. ولكن إلى أيّ مدى يمكن أن تكون هذه الدراسة وفيةً لقضية النساء في العالم؟ وهل يمكن لها أن تتطابق مع سائر نساء العالم أم إنها محدودةُ الرهان؟

نقد نظرية فريزر

وبالإستناد إلى القضايا الاجتماعية والثقافية التي طرحتها فريزر ضمن دراستها لفلسفة الجندر، تبدو هذه الدراسة خروجًا عن النمط المعتاد في العديد من المجتمعات، خاصةً وأنّها نادت بالمساواة بين الجنسين، متحديةً للأدوار الثقافية والاجتماعية التقليدية الموكولة لكلا الجنسين، معلنةً بذلك تجاوزها لثنائية المرأة والرجل إلى المطالبة العلنية بالمساواة المطلقة بينهما ضمن برنامجها البحثي الموسوم بالفلسفة النسوية. ف «حقيقة أن المرأة تابعةٌ للرجل»[1] فسرته فريزر على أنه ضربٌ من الإخفاق والاستعمار العائلي الذي حتمته هيمنة الرجال على النساء في حين أنه حقيقةٌ طبيعيةٌ ملازمةٌ للجنس البشري.

وعلى أساس بحثها عن العدالة بين الجنسين وسعيها وراء إرساء الديمقراطية الجنسية، تبدو دعوتها هذه ضربًا من الشعبوية النسوية التي تقوم على سياسة انقسام واستقطابٍ جنسيٍّ واضحةِ المعالم تضع النساء في مواجهة الرجال بتعلة الظلم الجنسي. إلا أن هذه الدعوة تتناقض مع ما بلغته الإنسانية المعاصرة من تقدمٍ ورقيٍّ فكريٍّ وحضاريٍّ، حيث إن الدعوة تبدو بنظرنا ضربًا من الشعبوية الجنسية العنصرية التي تضع المرأة في صراعٍ مستمرٍّ مع الرجل.

زد على ذلك فإنّ استمرار فريزر بتأييد الحركات النسوية المتمردة عن الواقع الراهن يعتبر في رأينا قضيةً خاسرةً، فالمساواة الجنسية التي تدعو إليها تبعث على خلق أفقٍ اجتماعيٍّ متوترٍ يرتب المواقع والأدوار جنسيًّا، والحال أن الشرع يُقرّ خلاف ذلك. ألا يُعتبر هذا ضربًا من تقديس الخصوصية والاختلاف بدلاً من التركيز على مبدأ الكرامة الإنسانية الذي أقره الإعلان العالمي لحقوق الإنسان؟

---

[1]- **Fraser Nancy**, ***Fortunes of feminism***: From State- Managed Capitalism to Neoliberal Crisis, New York, Verso, 2013, p.28.

كما أن مطالبة فريزر بالمساواة بين الجنسين ضمن فضاء العمل تبدو متناقضةً بين الموجود والمنشود، حينما تُقرّ بأن النساء والرجال متماثلون ولا داعي للتمييز بينهما انطلاقًا من الجنس، فإنه يتوجبُ على المرأة أن تكون قادرةً على تمثيل الرجل في الأعمال الموكولة إليه حينما أقرت بضرورة حضور المرأة

«كشريكٍ كاملٍ في الحياة الاجتماعية، باعتبارها قادرةً على التفاعل مع الرجل كندٍّ»[1].

وهذا ما دفعنا إلى التساؤل مجدّدًا، فإذا كان بإمكان كلاهما تبادل الأدوار ضمن مجال العمل فما الداعي إذاً لمثل هذه المطالبة؟

وعلى الرغم من مراهنة فريزر على ضرورة تبادل الأدوار بين الجنسين سواءً في أعمال الرعاية أو في مجال العمل، إلا أن هذا الرهان ظلّ مبتورًا خاصةً وأنّها وجهت اهتمامها الواسع إلى وجود المرأة في عالم الرجل وأهملت وجود الرجل في عالم المرأة، وهذا ما يبرهن على نظرتها الضيقة التي أوكلت اهتمامها الكبير للأعمال التي ينجزها الرجل وأحطت من شأن الأعمال التي تؤديها المرأة ضمن الفضاء الإنساني الذي تتحرك ضمنه.

فما يعاب عليها أيضًا هو تركيزها العميق على الجانب الاقتصادي في حياة المرأة أكثر من الجانب الأخلاقي الذي كان من المفترض أن توليه اهتمامًا واسعًا، خاصة وأن قضية النسوية تقتضي هذا الاهتمام الخاص بمجال الأخلاق باعتبار أن ما طالبت به يستهدف الأخلاق بدرجةٍ أولى.

كما تبدو الحلول التي قدمتها فريزر ضمن قراءتها لقضية النسوية قصيرةَ الأمد وجوفاءً من العمق، وذلك لأنها ترى في الميز الجنسي ضربًا من الاضطهاد المجتمعي لا وضعًا طبيعيًّا أقرّه الخالق الذي خلق الكون مبنيًّا على الاختلاف والتباين بين الجنسين ليكون سببًا للتكامل مع بعضهما البعض. فمن سنة الله عزّ جلّ أنه لم يخلق موجودًا مستغنيًا عن الآخر المختلف

[1]- **Fraser Nancy**, ***Fortunes of feminism***: From State- Managed Capitalism to Neoliberal Crisis, New York, Verso, 2013, p.169.

عنه، بل وضع في ذلك الاختلاف نظامًا شاملاً متكاملاً، حيث إن هذا التمييز الذي أفرزته الطبيعة لا يفضي إلى القول بوجود طائفيةٍ أو تراتبيةٍ بين الجنسين بقدر ما يفضي إلى التكامل والانسجام. وهذا ما أقره القرآن الكريم

﴿وَمِنْ آيَاتِهِ أَنْ خَلَقَ لَكُم مِّنْ أَنفُسِكُمْ أَزْوَاجًا لِّتَسْكُنُوا إِلَيْهَا وَجَعَلَ بَيْنَكُم مَّوَدَّةً وَرَحْمَةً ﴾[1].

إن الإقرار بوجود فوارقَ واختلافاتٍ بيولوجيةٍ وفيزيولوجيةٍ بين الجنسين لا يعني البتة القول بأفضلية جنسٍ على آخرَ، ولكن ذلك يفضي إلى القول بالتكامل بينهما، ما يعني أنهما يتمايزان ولاينفكّ أحدهما عن الآخر، لأن كلّ فردٍ منهما يُكمل الآخر ويُتمّمه في وحدةٍ طبيعيةٍ تعتبر أساس تكون واستمرار المجتمع الإنساني. وتتفاوت الأدوار الموكولة إلى كلا الجنسين وتختلف من بيئةٍ اجتماعيةٍ وثقافيةٍ إلى أخرى، ومن ذلك تكون هذه الأدوار نتيجةً لظروف المجتمع ونظامه السياسي القائم، وإنه من الخطأ أن تفسر هذه الظاهرة انطلاقًا من الدين عينه والعوامل الاقتصادية.

لقد سعت فريزر من خلال دراستها لقضية النسوية إلى إرساء تماثلٍ تامٍّ بين الجنسين، ورفضت القول بوجود فوارقَ بينهما حتى تلك التي تنبع من صميم الفطرة والخلق، ولم تكتفِ بالاهتمام بهذا الإشكال ضمن الفضاء الأنغلوسكسوني فحسب، بل إنها وسّعت اهتمامها به حينما أثارت إشكال الحجاب لدى الأقلية المسلمة بفرنسا من خلال دفاعها عنه بقولها:

«يجب أن تُعامل الدولة الحجاب كرمزٍ لهويّة المسلمة(...) في مجتمعٍ متعددِ الثقافات»[2].

ما يعنى أنها رأت فيه رمزًا للمرأة المسلمة وهذا يحتسب لها لا عليها.

إلا أن حديثها عن العلاقات بين الجنسين بشكلٍ عامٍّ في المجتمعات الإسلامية قد كان خلافًا

---

[1]- سورة الروم: الآية 21.

[2]- .**Fraser Nancy**, ***Fortunes of feminism***: From State- Managed Capitalism to Neoliberal Crisis, New York, Verso, 2013, p.170.

لذلك حينما أقرت بأن هذه العلاقات تمنح للرجال التفوق الاجتماعي على النساء وتلغي إمكانية التكافؤ بينهما، بقولها عن «العلاقات بين الجنسين بالمجتمعات المسلمة بشكلٍ عامٍّ تُفسّرُ بصيغةٍ أحاديةِ الجانب تمنح الرجال سلطة التفوق الوحيدة لتفسير الإسلام»[1] . ولعلّ هذا الاهتمام يُضمر في طياته محاولة نشر هذا التوجه الفكري بهذه المجتمعات الإسلامية التي تعترف بوجود فوارقَ بين الجنسين نابعة من الفطرة التي جُبِلَا عليها، فالشريعة الإسلامية ترى أنهما يختلفان جذريًّا ولا يتماثلان، وهذا ما تكفله الضوابط الأخلاقية والشرعية بالمجتمعات الإسلامية من خلال ما جاء في القرآن الكريم.

﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ اتَّقُوا رَبَّكُمُ الَّذِي خَلَقَكُم مِّن نَّفْسٍ وَاحِدَةٍ وَخَلَقَ مِنْهَا زَوْجَهَا وَبَثَّ مِنْهُمَا رِجَالًا كَثِيرًا وَنِسَاءً وَاتَّقُوا اللَّهَ الَّذِي تَسَاءَلُونَ بِهِ وَالْأَرْحَامَ إِنَّ اللَّهَ كَانَ عَلَيْكُمْ رَقِيبًا﴾ [2].

ونظرا لطبيعة هذا الخطاب النسوي وأدواته فإنه يبدو عبارةً عن أداةٍ للهيمنة الغربية على التاريخ الإسلامي الذي يُقرّ بوجود المرأة والرجل كجنسين مختلفين سواءً في المكانة أو في الأدوار، خاصةً وأنّ دورَ المرأة الاجتماعي والثقافي وفق التصور الإسلامي لا يشكّل مجالاً للتهميش والقهر والعزلة، وإنما يرمز إلى الفعل البنّاء من خلال توسيع أنشطتها في المجتمع عبر ما تشغله المرأة من وظائفَ فعالةٍ به.

لقد تركز الجدل الغربي ضمن دراسته لواقع النساء بالمجتمعات الإسلامية حول المرأة على القرآن والحديث والشريعة، حين تم النظر إلى المرأة المسلمة على نحوٍ سطحيٍّ، واعتبرها ضحيةً لثقافتها ولدينها. ولعلّ حديث فريزر عن العلاقات بين الجنسين بالمجتمعات الإسلامية خيرُ شاهدٍ على ذلك، فقد تغاضت هي الأخرى عن التحولات التي بلغتها النساء في العالم الإسلامي كالعديد من الحقوق التي نالتها المرأة هناك. فالوعي النسوي المرتبط بحقوق النساء بالعالم الإسلامي في الدين والمجتمع والثقافة ليس حديث النشأة، إذ تعود إرهاصاته التاريخية

---

[1]-**Fraser Nancy**, ***Fortunes of feminism***: From State- Managed Capitalism to Neoliberal Crisis, New York, Verso, 2013, p.170.

[2]- سورة النساء: الآية 1.

إلى أواخر القرن التاسع عشر، فمثلًا في تونس ولبنان ومصر ومنذ عقودٍ من الزمن أصبح بإمكان المرأة ممارسة حقّها الانتخابي بينما في بعض المناطق الأميركية مازالت بعض النساء لا تتمتعن بهذا الحق.

يبدو أن هذه الدعوة الصريحة المطالبة بتجسيد الهوية الجنسية ومكافحة التمييز الجنسي لها عدة انعكاساتٍ سلبيةٍ إيديولوجيةٍ من شأنها التأثير على الدول الغربية المتقدمة، ومن ذلك فإن هذه الدعوة تبدو دعوةً صريحةً إلى إثارة خطاباتٍ إيديولوجيةٍ تحمل في طياتها التحفيز على إثارة الصراع بين المرأة والرجل.

ولا يخفى على المتأمّل في دراسة فريزر لمسألة تغير الهويات الثقافية والذي ربطته بتغير الزمن إلا أن يُقرّ بمحدودية رؤيتها حيث إنّها تناست القول بالبيولوجيا وبعلم النفس وكذلك الانتماء الحضاري والاجتماعي في فهمها لتشكل الهوية الخاصة بالنوع حينما أقرت بأنها تتغير وتتبدل وفق السياق الاجتماعي الذي تتحرك ضمنه المجموعات الإنسانية، ويبدو أن لهذا الطرح مضاعفاتٍ كبيرةً على العلاقات الاجتماعية وكذلك على تشكيل الأسرة.

ومن منظورٍ مقارنٍ بين العالم الإسلامي والعالم الغربي فإنّ دعوة فريزر إلى تحقيق عدالةٍ جنسيةٍ تبدو جوفاء من العمق: أولاً، لأنها ركزت اهتمامها الكبير على عالم الرجل، وأهملت عالم المرأة من حيث وجود الجنس الآخر، وثانيًا تبدو هذه الدعوة من منظور الفكر الإسلامي متعارضةً والشريعة الإسلامية التي تُقرّ بالفصل بين الجنسين قصد التكامل والتوافق لا التنافر والصراع كما برهنت هي الأخرى على ذلك. كما أن موقفها هذا يحمل في ثناياه الكثير من التنظير الأجوف خاصة وأن هذه الأفكار التي نادت بها تعاني من عدم التجانس بين النظري والعملي.

كما أن موقفها من الاقتصاد وسوق العمل يبدو أنه حاملٌ لبعدٍ إيديولوجيٍّ عميقٍ من شأنه أن يدمر هذه الدول، ويحرض على الصراعات الإيديولوجية بين من يساند هذه الفلسفة ومن يعارضها فضلًا عن تكريسها لضغينة الكره بين الجنسين وزرع روح العداء بينهما وكأنهما متناقضان ومتنافران.

كما أن هذا الخطاب النسوي الذي تنادي به فريزر ما زال يعاني من القصور الذاتي، خاصةً وأنّ مدلوله ارتبط بالنخبة النسوية الراقية والمتعلمة والبارزة في المجتمع على حساب المرأة الفقيرة والمقصية والمهمّشة من دائرة الفعل الإيجابي في الوجود.

خاتمة:

تخلص فريزر إلى الإقرار بأن الظلم الجنسي له ثلاثة أبعاد شملت المجال الاقتصادي والثقافي والسياسي، وتُقرّ أنه بإمكان الحركات النسوية اليوم أن تحارب من أجل المطالبة بنظامٍ سياسيٍّ جديدٍ متعدّدِ الوجوه أي نظامٍ ديمقراطيٍّ على جميع المستويات الحياتية، ومكرَّسٍ للتغلب على الظلم في شتّى أبعاده. وتشدد على ضرورة أن تفكر الحركات النسوية المعاصرة في بلوغ هذا النظام خاصة على إثر ما شهدته من مظالمَ عدةٍ شأن الممارسات العنصرية التي جسدها النظام الاقتصادي الرأسمالي في طوره النيوليبرالي.

وبالمحصلة فقد قامت أطروحة فريزر على نظرةٍ نقديةٍ استقرائيةٍ للزوج المفهومي المضاد (هيمنةٌ ذكوريةٌ/ إرادةُ تحرّرٍ أنثويةٍ)، من خلال ما عاينته ضمن دراستها للحركات النسوية داخل المجتمعات الغربية المعاصرة والأميركية على وجه الخصوص. فقد انطلقت من معالجة أشكال الهيمنة الذكورية وما احتملته من ميزٍ جنسيٍّ وما ترتب عنه من تبعية الأنثي للذكر وما لحقها أيضًا من معاناة، لذلك رأت بأن هذه الهيمنة متجذرةٌ في فكر المجتمع الذكوري، وتصنف هذه الهيمنة إلى ثلاثة مستوياتٍ كبرى أتت كما هو معلوم على مجالات الفعل الإنساني المتمثلة في الاقتصاد والثقافة والسياسة.

وترى فريزر أيضًا بأن الحديث عن التحرّر يحمل في طياته طموحاً نقديًّا قويًّا، باعتبار أن البحث عن التحرر يعني إرادة التغلب على الهيمنة وهذا ما عاينته في النضالات النسوية عبر التاريخ شأن نضالات المثليين ومطالبتهم بالتغيير الجنسي، ما يعني أن الحديث عن التحرّر يحمل في ثناياه بعدين أساسين هامين، يتمثل الأول في الوعي بالظلم والجور، ويتمثل الثاني -وهو الأساس- في المطالبة بالتغير، وبالتالي التمرد على ما هو كائنٌ قصد بلوغ الأفضل.

إن دافع فريزر لتناول إشكال الجندر في المجتمعات الغربية في عموميتها والأميركية على وجه الخصوص هو إبراز أهمية النقد وما مثّله من سلطةٍ نابعةٍ من أعماق المجتمع، هذا علاوة على انتمائها للحراك النسوي الأميركي ودعمها المتواصل لقضايا النساء عبر العالم. لذلك فهي لا تنفك تنتقد جل المظالم التي تعانيها النساء في العالم وتعمل في الآن ذاته على إيجاد مخارجَ شرعيةٍ لهذه القضية الحارقة.

وفي الحقيقة تتمثل مساهمة فريزر في تناول هذا الموضوع، مساهمةً بناءةً باعتبارها عملت على إيجاد مخرجٍ ينير درب النساء من مظالم المجتمع الذكوري الذي عرفته بدول الرفاه، وذلك من خلال بحثها الجادّ عن تجسيد عدالةٍ جنسيةٍ تقتضي التناصف في المشاركة الفعلية بين الجنسين وبالتالي الرقي بالنساء من الظلم والازدراء إلى الاحترام والتقدير الاجتماعي.

إذا كان تفكير فريزر في القضية النسوية قد انصب بالدرجة الأولى في البحث عن الدوافع الأساسية الكامنة خلف المطالبات النسوية بحقوقهن المهدورة في صلب المجتمع، فإن ذلك لم يكن من باب الصدفة أو التلاعب بالكلمات وإنما مرده إلى معالجة واقع الظلم الجنسي المسلط على النساء والحال أن الإعلان العالمي لحقوق الإنسان أقر المساواة بين الجنسين ولكن ما يطبق على أرض الواقع مخالفٌ لذلك.

كما أن هذه الدعوة التي أقرتها فريزر ضمن التيار النسوي الليبرالي تبدو محفوفةً بالعديد من النقائص والحيفيات كباقي الدعوات التي أقرتها عدةُ أقلامٍ نسويةٍ أخرى ضمن هذا التيار شأن معالجتها لهذا الطرح من زاوية وجود المرأة في عالم الرجل لا العكس. كما أنها أهملت مجال الأخلاق واهتمت بالمجال الاقتصادي أكثر خاصةً وأنّ هذه الدعوة المطالبة بالمساواة الجنسية لها عدة خلفياتٍ أخلاقيةٍ مشروعةٍ. زد على ذلك فإنّ دعوتها هذه تبدو متضاربةً من حيث الموجود والمنشود، بالإضافة إلى أنّ هذا الخطاب ما زال يعاني من المحدودية والنقص باعتباره شمل فئة النخبة المثقفة من النساء ولم يشمل بعد المرأة المهمشة وغير المتمدرسة.

المصادر والمراجع:

1. القرآن الكريم

2. Fraser Nancy and Honneth Axel , ***Redistribution or Recognition*** ,?translated by Hoel Golb, James Ingram and Christiane Wilke, London. New York, Verso, 2004, p.7.

3. Fraser Nancy ,***Fortunes of feminism*: *From State- Managed Capitalism to Neoliberal Crisis***, New York, Verso, 2013, p.160.

الفلسفة النسويّة

رؤية نقديّة من منظور الفكر الإسلامي

سلوى نصرة[1]

مقدِّمة

تتحدّث الباحثة المصرية سلوى نصرة عن موقعيّة المرأة في الإسلام من خلال نظرة بعض علمائه وفهمهم للنصوص الدينية، كما تربط بين النظرة اللاهوتية والسيرورة التاريخية التي أحاطت بالمرأة في الغرب ثم اتخذت مساراً واسعاً من الجدل حول مكانتها في بناء الحضارة الحديثة. في المقابل تقرِّر الباحثة أن الفكر النسوي الغربي لا محل له في الشريعة الإسلامية؛ لأنه يدعو أولاً إلى تفكيك الأسرة، وثانياً إلى الصراع بين الجنسين، وثالثاً إلى المساواة المطلقة بين الرجل والمرأة، بل إلى تفوّق جنس الأنثى وما يستتبع ذلك من خللٍ في الحياة الإنسانية.

الإنسان مخلوق الله المختار وخليفته في إعمار الأرض، وهذه المكانة الخاصة يتمتع بها كلّ إنسان، ذكراً كان أم أنثى، باعتبار أنّ حق الكرامة منصوصٌ عليه في القرآن لكلّ بني آدم. إن العصر الإسلامي الأول شهد نقلةً كبرى في وضع المرأة، وحرّرها من آثار الجاهلية التي حقّرت من شأنها.

[1]- باحثةٌ وأستاذة في الفلسفة الإسلامية، جامعة عين شمس، جمهورية مصر العربية.

وقد كان الإمام محمد عبده[1] (1266-1323هـ / 1849-1905م) منشغلاً بمسائل المرأة، وفي عام (1881م) بدأ يُمهِّد للإصلاحات التعليمية والاجتماعية التي تخص المجتمع والمرأة باعتبارها نصف المجتمع، فكتب الإمام في موضوع الزواج في مجلة الوقائع المصرية التي كان يرأس تحريرها في (7 مارس 1881م) بعنوان (حاجة الإنسان إلى الزواج).

ويتضح رأي الإمام في الموقف الإسلامي الحقيقي من قضايا الأسرة وعلاقات الرجل بالمرأة، فلقد قدمه في آثاره الفكرية التي عرض فيها - إجمالاً أو تفصيلاً- لموقف الشريعة من هذه القضايا الثلاث:

أولاً: علاقة الرجل بالمرأة، وطبيعة الرابطة الزوجية، وموضوع المساواة بين الجنسين.

ثانياً: موقف الشريعة من الطلاق، وخاصة تقييد حقّ الطلاق لتلافي المضارّ المترتبة عليه.

ثالثاً: موقف الشريعة، والاجتهاد الإسلامي الحديث، من موضوع تعدّد الزوجات[2].

فقد شغلت قضية المرأة جزءًا من كتابات محمد عبده الأخيرة، وحاول بهذه الكتابات أن يسدّ الفجوة القائمة بين واقع المدنية الحديثة التي أعطت المرأة كثيرًا من الحقوق، وبين الواقع الذي تعيشه المرأة المسلمة في عصره[3].

وكان أهم ما يميز فكر الإمام محمد عبده هو تفعيل القواعد الفقهية في تأصيل الحلول الجزئية، بحيث أوضح أن الدين الإسلامي

«أبعد من أن يكون حجرَ عثرةٍ في سبيل تطور المرأة، وأنه على العكس من ذلك يميل إلى رد حقوقها» [4].

---

[1]- الشيخ محمد عبده هو محمد عبده بن حسن خير الله من آل تركمان، من قرية محلة نصر بمركز شبراخيت من أعمال مديرية البحيرة في أسرة تعتز بكثرة رجالها ونسبتها. مولده: ولد الإمام في شترا (من قرى الغربية بمصر). (أنظر: خير الدين الزركلي، الأعلام، ج6، دار العلم للملايين، ط1990-9م- ص252).

[2]- محمد عمارة، **الإسلام والمرأة في رأي الإمام محمد عبده**، دار الهلال، القاهرة، العدد 347 - 1979 م- ص15.

[3]- منى أحمد أبو زيد، **الإمام محمد عبده وقضايا المرأة** ، ص3.

[4]- إبراهيم عبده، درية شفيق ، تطور النهضة النسائية في مصر منذ عهد محمد على إلى عهد فاروق، مصر - سنة 1945م - ص9.

ومع تزايد الوعي بحقوق المرأة، سُلّطت الأضواء على التمايزات القائمة بينها وبين الرجل في الشريعة وأثير اللغط حول فكرة «القوامة»، وما صاحبه من حديثٍ عن مشاركة المرأة في الحياة العامة، وحظها من الولاية - كما أثير لغطٌ مماثلٌ حول نصيبها في الميراث، واعتماد شهادتها أمام القضاء. وركز البعض على مسألة ضرب الزوجات، واعتبروها من أبرز المطاعن التي جرّحوا بها موقف الإسلام من المرأة. ومن المؤسف أن اللغط الذي دار حول هذه العناوين كاد يقلب الصورة، موحيًا بأنّ التمايزات هي الأصل وأن المساواة هي الاستثناء.

إن الأصل في أحكام الإسلام هو المساواة بين الرجل والمرأة، إلا ما بينت النصوص، اختصاص أحدهما به وتميزه فيه، لأسبابٍ لا تتعلق بالذكورة أو الأنوثة، وإنما تتعلق أساساً بالمسؤوليّة الاجتماعية والوضع القانوني. ولا تخفى هنا دلالة النص القرآني الذي تحدث عن أن الطرفين خلقا من نفسٍ واحدةٍ

﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ اتَّقُواْ رَبَّكُمُ الَّذِي خَلَقَكُم مِّن نَّفْسٍ وَاحِدَةٍ وَخَلَقَ مِنْهَا زَوْجَهَا وَبَثَّ مِنْهُمَا رِجَالاً كَثِيراً وَنِسَاء وَاتَّقُواْ اللّهَ الَّذِي تَسَاءلُونَ بِهِ وَالأَرْحَامَ إِنَّ اللّهَ كَانَ عَلَيْكُمْ رَقِيبًا﴾ [1].

وقد نقل الرازي عن أبي مسلم أن معنى خلق «منها زوجها»، خلق من جنسها فكان مثلها[2]، لذلك فالحقيقة المهمة التي تسجلها الآية أن أصل البشر زوجان مخلوقان من جنسٍ واحدٍ أو مادةٍ واحدةٍ. فكأن الآية حسب هذا التفسير ابتغت أن تبرز فكرة التماثل والتساوي، وتضرب فكرة التميّز والمفاضلة بين شِقّي الإنسانية[3].

أيضًا إن الخطاب القرآني ساوى بين الرجل والمرأة إذا ضمّتهما عائلةٌ واحدةٌ، ووصف كلّا منهما بأنه «زوج»، وقد تميّزت اللغة العربية بهذه الصياغة الفريدة؛ لأن مختلف اللغات الأخرى تفرق بينهما. وقد وردت هذه المساواة في مواضيعَ قرآنيةٍ كثيرةٍ منها على سبيل المثال، قوله تعالى:

---

[1]- سورة النساء: الآية 1.

[2]- محمد عبده، ومحمد رشيد رضا، **تفسير المنار**، ج4- ص 330.

[3]- راشد الغنوشي، **المرأة بين القرآن وواقع المسلمين**، المركز المغاربي للبحوث والترجمة- 2000م- ص9.

﴿وَإِنْ أَرَدتُّمُ اسْتِبْدَالَ زَوْجٍ مَّكَانَ زَوْجٍ وَآتَيْتُمْ إِحْدَاهُنَّ قِنطَارًا﴾[1]. ﴿وَقُلْنَا يَا آدَمُ اسْكُنْ أَنْتَ وَزَوْجُكَ الْجَنَّةَ﴾[2] [3] ﴿فَيَتَعَلَّمُونَ مِنْهُمَا مَا يُفَرِّقُونَ بِهِ بَيْنَ الْمَرْءِ وَزَوْجِهِ﴾[4].

إذ يتساويان في الأصل، فمن المُسلّم به أنهما يتساويان في حقّ الحياة والحق في الكرامة باعتبارهما من الحقوق الأساسية لكلّ البشر في الإسلام. ثم إنّهما يتساويان في المسؤولية:

﴿الْمُؤْمِنُونَ وَالْمُؤْمِنَاتُ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَاءُ بَعْضٍ يَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ﴾[5].

ولذلك فإنهما يتساويان في التكليف الشرعي والجزاء الأخروي قال تعالى:

﴿فَاسْتَجَابَ لَهُمْ رَبُّهُمْ أَنِّي لاَ أُضِيعُ عَمَلَ عَامِلٍ مِّنكُم مِّن ذَكَرٍ أَوْ أُنثَى بَعْضُكُم مِّن بَعْضٍ﴾[6]. ﴿وَعَدَ اللَّهُ الْمُؤْمِنِينَ وَالْمُؤْمِنَاتِ جَنَّاتٍ تَجْرِي مِنْ تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ خَالِدِينَ فِيهَا وَمَسَاكِنَ طَيِّبَةً فِي جَنَّاتِ عَدْنٍ﴾[7]. ﴿وَمَا كَانَ لِمُؤْمِنٍ وَلا مُؤْمِنَةٍ إِذَا قَضَى اللَّهُ وَرَسُولُهُ أَمْرًا أَن يَكُونَ لَهُمُ الْخِيَرَةُ مِنْ أَمْرِهِمْ﴾[8].

يتساويان أيضًا في الجزاء في الحدود، حيث تتحدث آيات الحدود عن ﴿وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ﴾[9]، ﴿الزَّانِيَةُ وَالزَّانِي﴾[10]. يتساويان أيضًا في أهلية التصرفات والتعاقدات المالية. فكلٌّ منهما إذا ما كان عاقلاً ورشيداً له شخصيته القانونية الكاملة، التي تعطيه حقّ التصرف في ما يملكه مِلكاً حرًّا بالبيع والهبة والوصية والإيجار والتوكيل والرهن والشراء، وغير ذلك من

[1]- سورة النساء: الآية 20.

[2]- سورة البقرة: الآية 35.

[3]- محمد البلتاجي، **مكانة المرأة في القرآن والسُنة الصحيحة**، مكتبة الشباب بمصر- 1996م- ص 78.

[4]- سورة البقرة: الآية 102.

[5]- سورة التوبة: الآية 71.

[6]- سورة آل عمران: الآية 125.

[7]- سورة التوبة: الآية 72.

[8]- سورة الأحزاب: الآية 36.

[9]- سورة المائدة: الآية 38.

[10]- سورة النور: الآية 2.

التصرفات المالية، إذ القاعدة أنه: ﴿**لِلرِّجَالِ نَصِيبٌ مِمَّا اكْتَسَبُوا وَلِلنِّسَاءِ نَصِيبٌ مِمَّا اكْتَسَبْنَ**﴾[1]. ولا يعطي عقد الزواج في التشريع الإسلامي أي حقٍّ للزوج في أن يتدخل في أمور أو تصرفات زوجته المالية، بدعوى أن له حق القوامة عليها، لأن ذلك الحقَّ شخصيٌّ لا ماليٌّ، وبالتالي فإنه لا يعطيه أيّ ذريعةٍ للتدخل في تصرفاتها المالية.

لم يتحدَّث الإمام في مقالاته عن إصلاح المرأة بشكلٍ مستقلٍّ بل ربط حديثه عن المرأة بتنظيم علاقتها مع زوجها وتحسين أحوالها الشخصية ليتم بذلك صلاح الأسرة، فعمل على استصدار قانونٍ يقيد الطلاق ويُقيّد تعدّد الزوجات، ثم تناول في تفسيره للقرآن الكريم موضوع مساواة الرجل والمرأة في الشريعة الإسلامية، ليثبت ما منحه الإسلام للمرأة من حقوقٍ ضيعها المسلمون بالفهم الخاطئ لهذه الحقوق.

إن مفهوم المساواة بين الرجل والمرأة يقوم على أساس الوحدة الإنسانية المشتركة بينهما والعدل في التطبيق، فلا يتحكم أحدهما بالآخر، ولا تكون الحياة سعيدةً إلا باحترام كلّ من الزوجين للآخر والقيام بحقوقه[2].

لقد سعى الإمام محمد عبده من وراء هذه الكلمات إلى تحقيق المساواة بين الرجل والمرأة مجلياً الشكوك التي تُثار حول نظرة الشريعة إلى وضع المرأة. فقد اعتقد أن الحقوق بين الرجل والمرأة متبادلةٌ، فهما متماثلان في الحقوق والأعمال كما أنهما متماثلان في الذات والإحساس والشعور والعقل. وما أشار إليه القرآن بقوله ﴿**وَلِلرِّجَالِ عَلَيْهِنَّ دَرَجَةٌ**﴾[3]، وإنما يتعلق بالرياسة في الأسرة بحكم أن الرجل أعلم بالمصلحة وأقدر على التنفيذ بقوته وماله. وعلى الرغم من ذلك تحفّظ الإمام على رياسة الرجل للمرأة قائلاً أنّها أمرٌ يتعلق «بالمؤهلات الفطرية والكسبية» التي إذا تحققت للمرأة بطلت رياسة الرجل لها[4].

إذا تطرقنا إلى فكرة القِوامة فثمة آيتان تُطرحان يُستدلّ بهما عليها، هما قوله تعالى:

---

[1]- سورة النساء: الآية 32.

[2]- محمد عبده، ومحمد رشيد رضا، **تفسير المنار**، ج2- ص 375.

[3]- سورة البقرة: الآية 228.

[4]- محمد عبده، تفسير سورة البقرة من: **الأعمال الكاملة للإمام محمد عبده**، تحقيق: د. محمد عمارة ج5- ص 208.

﴿**وَلَهُنَّ مِثْلُ الَّذِي عَلَيْهِنَّ بِالْمَعْرُوفِ وَلِلرِّجَالِ عَلَيْهِنَّ دَرَجَةٌ**﴾ [1]، ﴿**الرِّجَالُ قَوَّامُونَ عَلَى النِّسَاءِ بِمَا فَضَّلَ اللَّهُ بَعْضَهُمْ عَلَى بَعْضٍ وَبِمَا أَنْفَقُوا**﴾ [2].

وأول ما يُلاحظ المرء في الآيتين هو ذلك الحرص على تقرير أصل المساواة في كل منهما. فقبل الحديث عن «الدرجة»، ثمة إشارةٌ صريحةٌ إلى أن لهنّ مثل الذي عليهن. ومع الإشارة إلى «القوامة»، جاء التنويه إلى أن الرجل لا ينفرد بالفضل، ولكن الله سبحانه وتعالى ﴿**فَضَّلَ اللَّهُ بَعْضَهُمْ عَلَى بَعْضٍ**﴾.

ثمة إجماعٌ بين المفسرين والفقهاء على أن «الدرجة» المشار إليها في سورة البقرة، ليست سوى «القوامة» المنصوص عليها في سورة النساء، الأمر الذي يعني أنها ليست مطلقةً بل محصورةٌ في دائرةٍ معينةٍ، لها إطارها وقواعدها الضابطة. فالخطاب هنا منصرفٌ إلى حالة المرأة المتزوجة – لا أيّ أمرأةٍ – والقوامة المفترضة في شؤون البيت لا تتجاوزه إلى خارجه. بل إنها ليست مطلقةً في هذه الدائرة، لكنها مشروطةٌ بقدرة الرجل على الاستجابة لمتطلبات البيت والإنفاق عليه. وفي القاموس المحيط: قام الرجل للمرأة وقام عليها، فأمنها (أي وفر لها مؤونة العيش) وقام بشأنها. لذلك يقول القرطبي:(إن العلماء فهموا من قوله تعالى: ﴿**وَبِمَا أَنْفَقُوا مِنْ أَمْوَالِهِمْ**﴾ أنه إذا عجز الرجل على نفقتها لم يكن قوّاماً عليها. وإذا لم يكن قوّاماً عليها، كان لها فسخ «العقد» وفيه دلالةٌ واضحةٌ من هذا الوجه على ثبوت فسخ النكاح عند الإعسار بالنفقة والكسوة. وهو مذهبُ مالك والشافعي، وفيه خلاف لأبي حنيفة) [3].

إنّ القِوامة في مفهومها الحقيقي هي مجرد تنظيمٍ لإدارة الشركة داخل البيت، الذي يتحمل الرجل مسؤولية الإنفاق عليه وتأمينه، وهو مطالبٌ بذلك شرعاً، في حين أن المرأة ليست مطالبة بالإنفاق حتى وإن كانت قادرةً عليه، علماً بأن الإسلام يمنع الرجل من الولاية على مال زوجته، جاعلاً تلك الولاية لها وحدها، ويعطيها حق التصرف في ما تملك بكامل

[1]- سورة البقرة: الآية 228.

[2]- سورة النساء: الآية 34.

[3]- القرطبي، **تفسير القرطبي**، ج5- ص 16.

حريتها، من بيع وشراء ورهنٍ وإجارةٍ، وهبةٍ وصدقةٍ. ولها أن تخاصم عليه غيرها أمام القضاء، دون أن يكون لزوجها حقّ التدخل في شيءٍ من ذلك. كما أن الإسلام لا يجعل للرجل سلطاناً على دين زوجته، حيث لا إكراه في الدين. فإذا كانت قوامة الرجل على زوجته لا تمتد إلى حرية الدين، ولا إلى حرية الرأي، ولا إلى حرية التصرف في أموالها، ولا إلى المساواة بينها وبينه في الحقوق، فماذا يخيف بعض المنظرين من قوله تعالى: ﴿**الرِّجَالُ قَوَّامُونَ عَلَى النِّسَاء**﴾ [1]؟.

أدار القرآن الحديث عن قوامة الرجال على النساء في أسلوبٍ منطقيٍّ مقنعٍ يحمل أولي الألباب على التسليم بها والإقرار بمزيتها، ويدعو النساء بخاصة إلى الاعتراف بأنها غنيمةٌ لهن قبل أن تكون غُرمًا عليهن، وكسبٌ يسرّهنّ لا خسارٌ يضرهنّ، وما القرآن عنّا ببعيدٍ، فلنطف بين آياته وجمله وجوامع كلمه نجده قد أحاط الرجل بأوامرَ ونواهٍ صريحةٍ وضمنيةٍ مستقاةٍ من فحوى الكلام كلها تكرم المرأة وتصحّح أوضاعها وتطيّب حياتها وتَحمِل الناس على الاعتراف بإنسانيتها غيرَ مجذوذةٍ ولا منقوصةٍ وتطمئنها على حقوقها في حال الإمساك والتسريح وتبلور مسؤوليةالرجل عنها كقوله سبحانه

﴿**فَإِمْسَاكٌ بِمَعْرُوفٍ أَوْ تَسْرِيحٌ بِإِحْسَانٍ**﴾ [2]. ﴿**فَأَمْسِكُوهُنَّ بِمَعْرُوفٍ أَوْ سَرِّحُوهُنَّ بِمَعْرُوفٍ وَلَا تُمْسِكُوهُنَّ ضِرَارًا لِتَعْتَدُوا**﴾[3]. ﴿**فَلاَتَعْضُلُوهُنَّ أَنْ يَنْكِحْنَ أَزْوَاجَهُنَّ**﴾ [4]. ﴿**لَا تُضَارَّ وَالِدَةٌ بِوَلَدِهَا**﴾ [5]. ﴿**وَمَتِّعُوهُنَّ عَلَى الْمُوسِعِ قَدَرُهُ وَعَلَى الْمُقْتِرِ قَدَرُهُ مَتَاعًا بِالْمَعْرُوفِ**﴾[6]. ﴿**وَلِلْمُطَلَّقَاتِ مَتَاعٌ بِالْمَعْرُوفِ**﴾ [7]. ﴿**وَآتُواْ النِّسَاء صَدُقَاتِهِنَّ نِحْلَةً**﴾ [8]. ﴿**يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لاَ يَحِلُّ لَكُمْ أَن تَرِثُوا النِّسَاءَ كَرْهًا وَلاَ تَعْضُلُوهُنَّ لِتَذْهَبُوا**

[1]- البهي الخولي، **الإسلام وقضايا المرأة المعاصرة**، دار التراث- 1984م- ص 76، 77.

[2]- سورة البقرة: الآية 229.

[3]- سورة البقرة: الآية 231.

[4]- سورة البقرة: الآية 232.

[5]- سورة البقرة: الآية 233.

[6]- سورة البقرة: الآية 236.

[7]- سورة البقرة: الآية 241.

[8]- سورة النساء: الآية 4.

بِبَعْضِ مَا آتَيْتُمُوهُنَّ إِلَّا أَن يَأْتِينَ بِفَاحِشَةٍ مُّبَيِّنَةٍ وَعَاشِرُوهُنَّ بِالْمَعْرُوفِ﴾[1]. **﴿فآتوهن أجورهن فريضة﴾**[2]. **﴿فَلَا تَمِيلُواْ كُلَّ الْمَيْلِ﴾**[3]. **﴿وَأَنكِحُوا الْأَيَامَى مِنكُمْ﴾**[4].

وكقوله تعالى في شأن المطلقات:

﴿أَسْكِنُوهُنَّ مِنْ حَيْثُ سَكَنْتُم مِنْ وُجْدِكُمْ وَلَا تُضَارُّوهُنَّ لِتُضَيِّقُوا عَلَيْهِنَّ وَإِنْ كُنَّ أُولَاتِ حَمْلٍ فَأَنْفِقُوا عَلَيْهِنَّ حَتَّى يَضَعْنَ حَمْلَهُنَّ﴾[5]. **﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا قُوا أَنْفُسَكُمْ وَأَهْلِيكُمْ نَارًا﴾**[6].

يُضاف إلى هذا ما احتوته السُنة المطهرة من الوصية بهن والمسؤوليّة عنهن والتحذير من الجور عليهن كقوله صلى الله عليه وآله: «**أتّقُوا اللّه في النّسَاء**». وكقوله صلى الله عليه وآله: «**اسْتَوْصُوا بالنّسَاءِ خَيْرًا**»[7][8].

وبذلك يضع الإمام محمد عبده قاعدةً ثابتةً في مفهومه للمساواة يُقرّر فيها أنّ المساواة بين المرأة والرجل مساواةُ تكاملٍ لا تفاضلٍ، أي إنّ المرأة برعايتها لبيتها وقيامها بواجباتها اتجاه بيتها وزوجها مكمِّلةٌ للرجل المكلّف شرعاً بحمايتها والنفقة عليها والذّود عنها فهما –الرجل والمرأة- متساويان في الحقوق والواجبات كلٌّ حَسْب دوره ومهمته يكمل الواحد دور الآخر لا يتعالى الرجل بمهمته ولا تشعر المرأة بالنقصان اتجاه قِوامة الرجل عليها ورعاية بيته[9].

---

[1]- سورة النساء: الآية 19.

[2]- سورة النساء: الآية 24.

[3]- سورة النساء: الآية 129.

[4]- سورة النور: الآية 32.

[5]- سورة الطلاق: الآية 5.

[6]- سورة التحريم: الآية 6.

[7]- الحديث رواه **البخاري** في **صحيحه**، كتاب النكاح، باب: الوصاة بالنساء، حديث 48 90- ج1، ص1987، ورواه **مسلم** في كتاب الرضاع، باب: الوصية بالنساء، حديث 1468، ج2 – ص1090.

[8]- عبد المنعم سيد حسن، **طبيعة المرأة في الكتاب والسنة**، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، ط1– 1985م ص161.

[9]- محمد عبده، ومحمد رشيد رضا، **تفسير المنار**، ج2- ص 375.

مقارنةٌ بين الفكر النِّسوي الغربي والفكر النسوي الإسلامي:

في قضية المرأة وتحريرها لن يختلف أغلب العقلاء على أن المرأة قد حُمّلت، تاريخيًّا وحتى عصرنا الراهن وفي كل الحضارات، من المظالم والقيود أكثر مِمّا حُمّل الرجل. ومن ثم فإن أغلب العقلاء لن يختلفوا على أنّ للمرأة قضيّةً، وأن تحريرها وإن ارتبط بتحرير الرجل، إلا أنه يحتاج إلى كثيرٍ من التميُّز وكثيرٍ من الاختصاص وكثيرٍ من الاهتمام، لكن الأمر الذي يثير الكثير من الاختلاف - بل والخلاف - على النطاق العالمي، هو «النموذج الأمثل» الذي يحقق التحرير الحقيقي للنساء.

إن حركة تحرير المرأة، ترى أن ثمة إنسانيةً مشتركةً بين كلّ البشر، رجالاً ونساءً، وأنّ هذه الرقعة الواسعة المشتركة بيننا هي الأساس الذي نتحاور على أساسه والإطار الذي نبحث داخله عن تحقيق المساواة. ولذا يمكن للرجل أن ينضم إلى حركة تحرير المرأة، ويمكنه أن يدخل في حوارٍ بشأن ما يطرح من مطالب لضمان تحقيق العدالة للمرأة. ويمكن للمجتمع الإنساني، بذكوره وإناثه، أن يتبنى برنامجاً للإصلاح في هذا الاتجاه، ويمكن لكل من الرجال والنساء تأييده والوقوف وراءه[1].

إن الفارق بين الدعوة إلى تحرير المرأة وإنصافها، والحركات التي عملت على هذا التحرير والإنصاف - سواء في البلاد الغربية أم الشرقية - وبين النزعة الأنثوية المتطرفة[2] التي تبلورت في الغرب في ستينيات القرن العشرين، والتي تقلدها قلةٌ قليلةٌ من النساء الشرقيات.. إن الفارق بين هاتين الدعوتين والحركتين وفلسفتهما ومطالبهما، هو الفارق بين العقل والجنون..[3].

فأقصى ما طمحت إليه دعوات تحرير المرأة وحركاتها، هو إنصافها، ورفع الغبن الاجتماعي والتاريخي الذي لحق بها، والذي عانت منه أكثر مما عانى منه الرجل.. مع الحفاظ على فطرة التمايز بين الأنوثة والذكورة، وتمايز توزيع العمل وتكامله في الأسرة والمجتمع، على النحو الذي يحقِّق مساواة الشقين المتكاملين بين الرجال والنساء.. وذلك حفاظاً على شوق كلّ جنس إلى

---

[1]- عبد الوهاب المسيري، **قضية المرأة بين التحرير والتمركز حول الأنثى**، ص32 - 33.

[2]- Feminism

[3]- محمد عمارة، **الغرب والإسلام أين الخطأ؟ وأين الصواب؟**، مكتبة الشروق الدولية، القاهرة ط1، 1424، 2004، ص235.

الآخر، واحتياجه إليه، وأنسه بما فيه من تمايزٍ، الأمر الذي بدونه لن يسعد أيٌّ من الجنسين في هذه الحياة[1].

إن دعاة حركة تحرير المرأة يدركون تماماً الحقيقة البديهية الإنسانية البسيطة وهي أنّ ثمة اختلافاتٍ (بيولوجيةً ونفسيةً واجتماعيةً) بين الرجل والمرأة، وهي اختلافاتٌ تتفاوت ـ من منظور سلوك كلٍّ منهما ـ في درجات العمق والسطحية. وتعبر عن نفسها في اختلاف توزيع الأدوار بينهما وفي تقسيم العمل، ولكن بدلاً من أن يحاول دعاة حركة تحرير المرأة محو هذه الاختلافات والقضاء عليها قضاءً مبرماً فإنهم يبذلون قصارى جهدهم للحيلولة دون تحولها إلى ظلمٍ وتفاوتٍ اجتماعيٍّ أو إنسانيٍّ يؤدي إلى توسيع الهوة بين الذكور والإناث[2].

فهناك النموذج الغربي المتطرف، نموذج الحركات الأنثوية الغربية التي يريد تمركز الأنثى حول ذاتها في عالمٍ خالٍ من الرجال، تثور فيه الأنثى ضدّ الرجل وضدّ الفطرة السوية التي فطر الله الناس عليها وضدّ كلّ القيم والديانات، وهو نموذجٌ بلغ في تطرفه وشذوذه حدّ الجنون. وهناك نموذج الجمود والتقليد الذي حمل ويحمل التقاليد الراكدة على الدين، فيثبّتها ويكرّسها ويقدّسها حتى لكأن تحرير المرأة في هذا النموذج هو تحريرها من كلّ دعوات ودعاوى التحرير.

ولقد كانت الدعوة الغربية إلى تحرير المرأة – منذ القرن التاسع عشر- أثراً من آثار الحداثة الغربية، التي أرادت تجاوز التراث الفلسفي والاجتماعي والقانوني الغربي ـ المعادي للمرأة والمحقر لشأنها.. مع التأويل للتراث الديني الغربي – اليهودي والنصراني – المعادي للمرأة. وذلك دون إعلانٍ للحرب على الدين ذاته، ولا على الفطرة التي فطر الله الناس عليها عندما خلقهم ذكراناً وإناثاً.. وأيضًا دون إعلان للحرب على الرجال[3].

فالنموذج الغربي للحركات «النسوية»، قد أفرز أفكاراً وممارساتٍ جعلت شريحةً، محدودةَ العدد والتأثير، تُري المرأة نِدًّا مماثلاً للرجل، ومنافسةً له، لأن تحرّرها إنما يمر عبر

[1]- محمد عمارة، **الغرب والإسلام أين الخطأ؟ وأين الصواب؟**، مكتبة الشروق الدولية، القاهرة ط1، 1424، 2004، ص235.

[2]- عبد الوهاب المسيري، **قضية المرأة بين التحرير والتمركز حول الأنثى**، ص31.

[3]- محمد عمارة، **الغرب والإسلام أين الخطأ؟ وأين الصواب؟**، ص235.

الصراع ضده، وضدّ منظومة القيم الإسلامية والشرقية، التي تزاوج بين إنصاف المرأة وتحريرها وبين بقائها أنثى، تحافظ على فطرة التمايز بين الإناث والذكور. رفضت هذه الشريحة هذه المنظومة القيمية الإسلامية والشرقية، لأنها في نظرها – منظومةٌ «ذكوريةٌ»..[1].

ولقد تطور هذا النموذج، في العقود الأخيرة من القرن العشرين كأثرٍ من آثار تزايد جرعات التقليد والتبعية للحركات النسوية الغربية، التي زاد وتصاعد تمحورها وتمركزها حول الأنثى والنزعة النسوية، إلى حيث أصبح التحرر من كل المنظومات الدينية والقيمية الإيمانية والحضارية والفلسفية والاجتماعية والتاريخية – بما في ذلك التحرر من الأسرة، بشكلها الشرعي والتاريخي – سبيلاً (لتحرير) النساء..[2].

أما النزعة الأنثوية المتطرفة[3] التي تبلورت في ستينيات القرن العشرين، فإنها أثرٌ من آثار «ما بعد الحداثة» الغربية، تحمل كل معالم تطرّفها الذي بلغ بها حدّ الفوضوية والعدمية واللا أدريّة والعبثية والتفكيك لكل الأنساق الفكرية الحداثية التي حاولت تحقيق قدر من اليقين الذي يعوض الإنسان عن طمأنينة الإيمان الديني، التي هدمتها الحداثة بالعلمانية والمادية والوضعية منذ عصر التنوير الغربي العلماني، في القرن الثامن عشر[4].

لذلك، كانت النزعة الأنثوية المتطرفة هذه (ثورةً – فوضويةً)، تجاوزت وغايرت (ثورات الإصلاح).. وكانت حرباً على (الفطرة السوية)، بما في ذلك فطرة الأنوثة ذاتها..[5].

أما دعاة حركة التمركز حول الأنثى فيتأرجحون وبعنف بين رؤية مَواطن الاختلاف بين الرجل والمرأة باعتبارها هوةً سحيقةً لا يمكن عبورها من جهةٍ، وبين إنكار وجود أي اختلافٍ من جهةٍ أخرى.. ولذا فهم يرفضون فكرة توزيع الأدوار وتقسيم العمل ويؤكدون استحالة اللقاء بين الرجل والمرأة، ولا يكترثون بفكرة العدل ويحاولون إما توسيع الهوة بين الرجال

[1]- محمد عمارة، **التحرير الإسلامي للمرأة**، ص6.

[2]- المرجع السابق، ص7.

[3]- Feminism

[4]- محمد عمارة، **الغرب والإسلام أين الخطأ؟ وأين الصواب؟**، ص 236.

[5]- المرجع السابق، الصفحة نفسها.

والإناث أو تسويتهم بعضهم بالبعض، فيطالبون بأن يصبح الذكور آباءً وأمهاتٍ في الوقت نفسه، وأن تصبح الإناث بدورهن أمهات وآباء[1].

فحركة التمركز حول الأنثى تنكر الإنسانية المشتركة ولذا لا يمكن أن ينضم لها الرجال، فالرجل، باعتباره رجلاً لا يمكنه أن يشعر بمشاعر المرأة، كما أنه مذنبٌ يحمل وزر التاريخ الذكوري الأبوي، على الرغم من أنه ليس من صنعه. كما تنكر حركة التمركز حول الأنثى الاختلاف، ومن ثم لا مجال للتنوع ولا مجال لوجود الإنسانية كما نعرفها[2].

فأبو النزعة الأنثوية الفرنسية -الاشتراكي الفرنسي- «**فوربيه**» (1772 – 1837م) قد دعا إلى:

«تحرير المرأة على كل الأصعدة البيتي، والمهني، والمدني، والجنسي... وقال: إن العائلة تكاد تشكل سدًّا في وجه التقدم»..[3].

وفيلسوف هذه النزعة «**هربرت ماركيوز**» (1898 – 1979م) قد جعل من أسس نظريته النقدية:

(التأكيد على انعتاق الغرائز الجنسية، وإطلاق الحرية الجنسية بلا حدود، سواءً من ناحية الكم أم الكيف، أي حتى حرية الشذوذ.. بل وتمجيده، باعتباره ثورةً وتمرّداً ضدّ قمع الجنس، وضدّ مؤسسات القمع الجنسي.. معتبراً التحرّر الجنسي عنصراً مكملاً ومتمّماً لعملية التحرّر الاجتماعي.. ورافضاً ربط الجنس بالتناسل والإنجاب)... [4].

كما رفضت هذه النزعة ربط الممارسة الجنسية بالأخلاق، فقال «**ميشيل فوكو**» (1926 – 1984م): «لِمَ يُجعل السلوك الجنسي مسألةً أخلاقيةً، ومسألةً أخلاقيةً مهمةً؟»..[5].

---

[1]- عبد الوهاب المسيري، **قضية المرأة بين التحرير والتمركز حول الأنثى**، ص31.

[2]- عبد الوهاب المسيري، **قضية المرأة بين التحرير والتمركز حول الأنثى** ، ص33.

[3]- محمد عمارة، **الغرب والإسلام أين الخطأ؟ وأين الصواب؟** ، ص236.

[4]- المرجع السابق، ص237.

[5]- محمد عمارة ، **الغرب والإسلام أين الخطأ؟ وأين الصواب؟**، ص237.

أما فيلسوفة هذه النزعة الأنثوية -الكاتبة الوجودية «**سيمون دي بوفوار**» (1908 – 1986م) فقد اعتبرت (الزواج: السجن الأبدي للمرأة، يقطع آمالها وأحلامها) واعتبرت (مؤسسة الزواج مؤسسة لقهر المرأة، يجب هدمها وإلغاؤها)، وأنكرت أيّ تميّزٍ طبيعيٍّ للمرأة عن الرجل:

«فلا يولد المرء امرأة، بل يصير كذلك.. وسلوك المرأة لا تفرضه عليها هرموناتها ولا تكوين دماغها، بل هو نتيجة لوضعها..»[1].

وجعلت من الدين ومن الألوهية عدواً لهذه الفلسفة الأنثوية:

«فالدين – برأيها – كان محايداً عندما لم يكن للآلهة جنس، ثم انحاز الدين للمرأة عندما أصبحت الآلهة إناثاً، ثم تحول إلى عدو للمرأة بسبب التفسيرات الذكورية للدين»[2].

فبدأت الدعوات إلى (تغيير هياكل الأسرة)، من الأسرة الشرعية القائمة على الاقتران بين ذكر وأنثى، وفق الضوابط الشرعية إلى (الأسرة) القائمة على مجرد الالتقاء الاختياري بين (الأفراد) رجل وامرأة.. أو رجل ورجل أو امرأة وامرأة.. ناضجين كانوا أم من المراهقين والمراهقات.

وبدأت الدعوة إلى دمج المرأة في المجتمع دمجاً كاملاً.. ودمج الرجل في المنزل دمجاً كاملاً..[3].

وبدأ الحديث عن ضرورة تحطيم (التابوهات) أي (المقدسات) مثل العفة، والبكارة، والإخلاص والاختصاص بين الأزواج.. حتى أصبح (الحياء) مرضاً نفسياً يطلبون له البرء والعلاج لدى الأطباء.. بعد أن كان شعبة من شعب الإيمان..[4].

وبدأ الحديث عن (حقوق) النشاط الجنسي و(حقوق) الناشطين جنسيًّا، دون قيود الشرع

---

[1]- محمد عمارة ، **الغرب والإسلام أين الخطأ؟ وأين الصواب؟**، ص237.

[2]- المرجع السابق، الصفحة نفسها.

[3]- محمد عمارة، **التحرير الإسلامي للمرأة**، ص8.

[4]- المرجع السابق، الصفحة نفسها.

وضوابطه لهذا النشاط، وإنما باعتباره (حقاً) من حقوق الجسد، كالغذاء والماء بصرف النظر عن الحلال والحرام الديني في هذا الغذاء والماء.. فالمطلوب في النشاط الجنسي عند دعاة هذا (اللاهوت اللاديني) أن يكون (مسؤولاً ومأموناً)، لا أن يكون (شرعياً ومشروعاً)..[1].

وبدأت الدعوات إلى الثورة على (اللغة) بدعوى أنها لغة (ذكورية).. والمطلوب أن تكون هناك لغة (مؤنثة) تنافس وتصارع لغة الذكور..

بل ووصلت هذه الدعوات (النسوية) إلى حد الثورة على الله (سبحانه وتعالى)، فهو في نظرها «ذكر» ولأنه «ذكر» فلقد انحاز وتحيز إلى آدم الذكر - ضدّ حواء- الأنثى فجاء في التنزيل أنه تاب على آدم، ولم يرد فيه أنه تاب على حواء[2].

ولقد غفلت البائسات اللاتي سقطن في هذا المستنقع عن أن هذا التنزيل هو الذي برّأ حواء أصلاً من العصيان وتحدث عن أن الفاعل الأصلي للخطيئة والنسيان والعصيان إنما هو آدم... فلما تاب تاب الله عليه.. ولم تكن هناك دواع لتوبة حواء حتى يتوب عليها التواب الذي يقبل التوبة من كل التائبين والتائبات ﴿**فَتَلَقَّى آدَمُ مِنْ رَبِّهِ كَلِمَاتٍ فَتَابَ عَلَيْهِ إِنَّهُ هُوَ التَّوَّابُ الرَّحِيمُ**﴾[3]. فآدم هو الذي عصى ﴿**وَعَصَى آدَمُ رَبَّهُ فَغَوَى ثُمَّ اجْتَبَاهُ رَبُّهُ فَتَابَ عَلَيْهِ وَهَدَى**﴾[4]. لقد كانت الغواية الشيطانية لهما معاً.. لكن القرآن نص على أن آدم هو الذي افتقد العزم، فنسى وعصى..[5].

تأتي الفلسفة النسوية وترفض التفسير الذكوري الوحيد المطروح للعلم بنتائجه وتحاول إبراز وتفعيل جوانبَ ومجالاتٍ وقيمٍ مختلفةٍ خاصةٍ بالأنثى تم تهميشها وإنكارها والحطّ من قيمتها بحكم السيطرة الذكورية، في حين يجب أن يفتح لها المجال لتقوم بدورٍ أفضلَ وأكبرَ لإحداث التوازن المنشود.

---

[1]- محمد عمارة، **التحرير الإسلامي للمرأة**، ص8.

[2]- محمد عمارة ، **التحرير الإسلامي للمرأة**، ص9.

[3]- سورة البقرة: الآية 37.

[4]- سورة طه: الآيتان 121 – 122.

[5]- محمد عمارة، **التحرير الإسلامي للمرأة**، ص9.

فالنسوية ضدّ الاستقطابية والمركزية. هكذا تحاول الفلسفة النسوية أن تضيف للعلم قيماً أنكرها لتجعله أكثر إبداعيةً وإنتاجاً ومستجيباً لمتطلبات الواقع الثقافي والاجتماعي، وتجعل من فلسفة العلم ذاتها تطبيقية ومرتبطة بالواقع الحي.

إن الفلسفة النسوية تقوم أساساً على رفض المركزية الذكورية ومطابقة الخبرة الإنسانية بالخبرة الذكورية واعتبار الرجل هو الوحيد صانع العقل والعلم والتاريخ والفلسفة. وبهذا نجد أنّ الفلسفة النسوية تعمل على خلخلة تصنيفات البشرية إلى ذكوريةٍ وأنثويةٍ وعلى فضح كل هياكل الهيمنة وأشكال الظلم والقهر والقمع وإعادة الاعتبار للآخر المهمش والمقهور، وصياغة الهوية وجوهر الاختلاف والبحث عن عملية التطور وقلب ما هو مألوفٌ لتحقيق التوازن.

أما النموذج الثاني من نماذج التصورات والدعوات القائمة في بلادنا حول المرأة وقضاياها، فهو ذلك الذي يرى دعاته أن لا مشكلة أصلاً في هذا الميدان. فليس في الإمكان أبدع ولا أحسن مما كان.. فكل عاداتنا وتقاليدنا الموروثة خيرٌ وبركةٌ على النساء، لأن المرأة قد خُلقت لتكون متعة الفراش الحلال.. ومعمل تفريخ النسل لبقاء النوع الإنساني.. ولا شأن لها بما وراء هذه الحدود والاختصاصات.. فحتى «بطاقة الهوية» و «قيادة السيارة».. «وممارسة الرياضة» بعيداً عن عيون الرجال.. ناهيك عن «المشاركة في العمل السياسي والاجتماعي العام» كل ذلك حرامٌ ومحظورٌ وسفورٌ وفسقٌ وفجورٌ.. ولقد بلغ أصحاب هذا التصور ودعاته – في سبيل تكريسه وتأبيده – إلى الحد الذي جعلوه دينا سماوياً إلهيًّا، لا مجرد عادات وتقاليد[1].

أما النموذج الثالث – الذي يحسبه الدكتور محمد عمارة النموذج الوسطيَّ، المعبّرَ عن روح التحرير الإسلامي للمرأة – فإنه ذلك الذي ينطلق من نصوص ومنطق وفقه القرآن الكريم، في تحرير المرأة وإنصافها، والمساواة بين النساء والرجال، الذين ساوى الله (سبحانه وتعالى) بينهم عندما خلقهم جميعاً من نفسٍ واحدةٍ وساوى بينهم جميعاً في حمل أمانة استعمار وعمران هذه الأرض، عندما استخلفهم جميعاً في حمل هذه الأمانة. كما ساوى بينهم في الكرامة –عندما كرّم كلّ بني آدم– في الأهلية والتكاليف والحساب والجزاء مع الحفاظ على فطرة التمايز بين الأنوثة والذكورة، لتتم نعمة السعادة الإنسانية بشوق كلِّ طرفٍ إلى الطرف

[1]- محمد عمارة، **التحرير الإسلامي للمرأة**، ص10.

الآخر، المتميز عنه – ولو كان ندًّا مماثلاً لما كان «آخر» ولما كان مرغوباً تهفو إليه القلوب -ولتكون هذه المساواة- في الخلق وحمل الأمانة والكرامة والأهلية والتكاليف والحساب والجزاء والاشتراك – متضامنين – في أداء فرائض العمل الاجتماعي العام، أمراً بالمعروف ونهيا عن المنكر – لتكون هذه المساواة هي مساواة تكامل الشقين المتمايزين، لا مساواة النِّدَّين المتماثلين – والمتنافرين[1].

بينما أشار الإمام محمد عبده إلى أن الشريعة الإسلامية وضحت الأهمية الخاصة لكل فرد في الأسرة لا باعتباره فرداً وحيداً، ولكن باعتباره فرداً متكاملاً لا يستطيع الحياة وحده، ومن ثم اعتنت الشريعة بإبراز وضع النساء (المرأة) تحديداً، حتى سميت سورة من أطول سور القرآن الكريم باسم النساء ويرجع ذلك إلى عوامل متعددةٍ أبرزها العامل التاريخي إذ وقع امتهان المرأة في الأغلبية الساحقة من التاريخ الإنساني قبل الإسلام، وكذلك العامل العضوي حيث إن الظروف العضوية البيولوجية للمرأة قد تكون عاملاً قويًّا في ظلمها، فارتباطها بظروف الحمل والإرضاع وتربية الصغار يدفعها إلى مساحةٍ خاصةٍ في الحياة بالإضافة إلى أن عملها هذا على عظمةٍ لا يقابله أجرٌ ماديٌّ، وبالتالي حينٍ تنتكس الفطرة الإنسانية السليمة قد يقابلها هذا بالتجبر عليها، لأنها لا تملك حيلةً وتعيش حياةً بائسةً رهينة المأكل والملبس فكان لا بدّ أن تعلنها الشريعة الإسلامية التي عمادها العدالة ثورةً على هذه الأوضاع والتقاليد ولا تتركها فقط للحسّ الإنساني الذي قد يتبلد من جراء طول الممارسة التاريخية.

ويتضح من آراء الإمام محمد عبده أن من المؤكد أن الشريعة الإسلامية لا تقبل بتشظية الأسرة وتفكيك كيانها بحثاً عن حقوقٍ متوهمةٍ أو هرباً من واقعٍ ظالمٍ لم تصنعه الشريعة بل نادت بنقيضه، فالواقع السيئ الذي تعيشه حالياً المرأة المسلمة في كثير من البيئات ناتج عن عدم تطبيق الشريعة أو خلل في تطبيقها، فالذي يُفهم من القِوامة أن الرجل وحده هو الذي يتخذ القرارات المرتبطة بالأسرة وأنه يستطيع إملاء قراراته بصوته المرتفع وأسلوبه النابي وربما بممارسة العنف إذا لم يتم الاستجابة لهذه الأوامر الفوقية هو جاهل بماهية القوامة التي تعني القيام على الأمر بعنايةٍ شديدةٍ من إنفاقٍ على الأسرة، لإشباع احتياجاتها ورعايةٍ

---

[1]- محمد عمارة، **التحرير الإسلامي للمرأة**، ص11.

نفسيةٍ ومتابعةٍ لكافة التفاصيل وبذل الجهد لمعرفة كل الآراء والمشكلات الداخلية من أجل أسرةٍ قويةٍ متماسكةٍ.

وينطلق هذا النموذج الوسطيّ[1] – وهو ما يمثله الإمام محمد عبده- من نصوص ومنطق فقه القرآن الكريم الذي جعل الرجل بعضاً من المرأة، والمرأة بعضاً من الرجل ﴿**لا أُضِيعُ عَمَلَ عَامِلٍ مِنْكُمْ مِنْ ذَكَرٍ أَوْ أُنْثَى بَعْضُكُمْ مِنْ بَعْضٍ**﴾[2].فكل طرف هو لباس للطرف الثاني ﴿**هُنَّ لِبَاسٌ لَكُمْ وَأَنْتُمْ لِبَاسٌ لَهُنَّ**﴾[3]. وقد أفضى بعضهم إلى بعض ﴿**وَقَدْ أَفْضَى بَعْضُكُمْ إِلَىَ بَعْضٍ وَأَخَذْنَ مِنكُم مِّيثَاقًا غَلِيظًا**﴾[4]. وقامت روابط هذا الميثاق الغليظ – ميثاق الفطرة – الجامع لهم جميعاً على بنود عقد وعهد المودة والرحمة والسّكن والسكينة.

﴿**وَمِنْ آيَاتِهِ أَنْ خَلَقَ لَكُمْ مِنْ أَنْفُسِكُمْ أَزْوَاجًا لِتَسْكُنُوا إِلَيْهَا وَجَعَلَ بَيْنَكُمْ مَوَدَّةً وَرَحْمَةً**﴾[5].

كما ينطلق هذا النموذج الوسطي في تحرير المرأة وإنصافها – مع بقائها أنثى، تسعد عندما تكون سوية وتفخر وتباهي بأنوثتها، وتنفر وتهرب وتخجل من «الاسترجال» كما يسعد الرجل السوي ويفخر ويباهي برجولته، وينفرد من «التخنّث» و «الأنوثة».. وينطلق أيضًا من التطبيقات النبوية لنصوص ومنطق وفقه القرآن الكريم، تلك التطبيقات، التي حررت المرأة المسلمة، وأنقذتها من «الوأد» المادي والمعنوي، وجعلتها طاقة فاعلة في بناء الأسرة والدولة والأمة والحضارة، ومشاركة في سائر ميادين إقامة الدين والدنيا منذ اللحظات الأولى لإشراق شمس الإسلام[6].

كما ينطلق هذا النموذج الوسطي أيضًا من الاجتهاد الإسلامي الحديث والمعاصر الذي أولى المرأة ما تستحق وما يجب لها من العناية كطرفٍ أصيلٍ في المشروع النهضوي المنشود

---

[1]- محمد عمارة، **التحرير الإسلامي للمرأة**، ص11.

[2]- سورة آل عمران: الآية 195.

[3]- سورة البقرة: الآية 187.

[4]- سورة النساء: الآية 21.

[5]- سورة الروم: الآية 21.

[6]- محمد عمارة ، **التحرير الإسلامي للمرأة**، ص12.

الذي استهدفه تيار الإحياء والاجتهاد والتجديد، مستنداً إلى القرآن الكريم وإلى تطبيقات التحرير الإسلامي للمرأة، في مواجهة تصورات ونماذج الغلو الإسلامي والغلو العلماني جميعاً[1]. وهو ما يمثله الإمام محمد عبده.

أشار الإمام محمد عبده أن الشريعة الإسلامية ذكرت النساء باعتبارهن النسيج الطبيعي الذي تكتمل به الصورة البشرية التي أرادها الله سبحانه وتعالى:

﴿وَقُلْنَا يَا آدَمُ اسْكُنْ أَنْتَ وَزَوْجُكَ الْجَنَّةَ وَكُلَا مِنْهَا رَغَدًا حَيْثُ شِئْتُمَا وَلَا تَقْرَبَا هَذِهِ الشَّجَرَةَ فَتَكُونَا مِنَ الظَّالِمِينَ﴾[2].

ويصرح الإمام محمد عبده أنه في سياقٍ تكامليٍّ وضعت الأحكام الشرعية المرتبطة بالنساء بحيث تشبه البناء العضوي الذي لا يتميز فيه عضوٌ عن آخرَ، لأن الكل يعمل في توافقٍ، لذا فالأسرة في الإسلام هي النواة الحقيقية في المجتمع وليس الفرد أيّاً كان نوعه ذكراً أو أنثى.

إن النهضة الأوربية لتحرير المرأة جاءت كتحرير العلماء على أنقاض سلطان الدين والكنيسة واللاهوت. ولذلك جاء ردُّ فعلٍ لا دينيٌّ يحرر المرأة من الدين بدلاً من أن يحررها بالدين.

ففي التحرير الإسلامي عند الإمام محمد عبده، هو يواجه فكر العلمانيين الذين ظلموا الدين الإسلامي، وحملوا عليه العادات والتقاليد الجاهلية، ودعوا إلى تحرير المرأة من الإسلام، كما يواجه فكر أهل الجمود والتقليد الذين أضفوا قداسة الدين على العادات والتقاليد، فدعوا إلى انتقاص أهلية المرأة، وتحريرها من مسؤوليات العمل العام.

ويصرح الإمام بأنّه في حين أن الإسلام جاء صريحاً في إشراك المرأة والرجل في تحمل مسؤوليات هذه الفرائض، أي أن الرجل والمرأة نصيران ومتضامنان في النهوض بالمجتمع والعمل العام، فإن عصور التراجع الحضاري قد أفرزت مقولاتٍ كاذبةً نتيجةً لعادات الجاهلية،

[1]- محمد عمارة ، **التحرير الإسلامي للمرأة**، ص12.

[2]- سورة البقرة: الآية 35.

أدت إلى حجب المرأة عن ميادين العمل العام بينما يقول سبحانه وتعالى:

﴿وَالْمُؤْمِنُونَ وَالْمُؤْمِنَاتُ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَاءُ بَعْضٍ يَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ﴾ [1].

لذلك كانت رسالة العقل المسلم هي حماية المجتمع المسلم من الوقوع في مستنقع التقليد، تقليد الآخر الغربي، وسواءً أكان التقليد للنموذج الغربي المغالي في مناقضة الفطرة والقيم، أم كان تقليداً للعادات والتقاليد الاجتماعية البائدة، فإنه مرذولٌ. وفي النموذج الإسلامي الوسطي لتحرير المرأة بالإسلام – وذلك ما ذهب إليه الإمام محمد عبده– النموذج المثالي الذي يُحرّر المرأة مع الحفاظ على فطرة التمايز بين الأنوثة والذكورة، تلك التي فطر الله الناس عليها، من الذكور والإناث جميعاً، فهو تحريرٌ تَسعد به المرأة بدلاً من أن تشقى بالنموذج الغربي للتحرير، أو تظل حبيسة العادات والتقاليد الراكدة التي يحملها البعض زوراً وبهتاناً على حقيقة الإسلام[2].

لقد تبنّت هذه النزعة الأنثوية مبدأ الصراع بين الجنسين –الإناث والذكور– انطلاقاً من دعوى أن العداء والصراع هما أصل العلاقة بينهما.. ودعت إلى ثورةٍ على الدين وعلى الله وعلى اللغة والثقافة والتاريخ والعادات والتقاليد والأعراف، بتعميمٍ وإطلاقٍ وسعت إلى عالمٍ تتمحور فيه الأنثى حول ذاتها، مستقلةً استقلالاً كاملاً عن عالم الرجال.. وفي سبيل تحقيق ذلك، دعت إلى الشذوذ السُّحاقي بين النساء، وإلى «التحرر الانحلالي» وبلغت في الإغراب مبلغاً لا يعرف الحدود.. الأمر الذي جعل هذه النزعة الأنثوية المتطرفة كارثةً على الأنوثة، ووبالاً على المرأة، وعلى الاجتماع الإنساني بوجهٍ عامٍّ، بل وجعلها – إذا انتصرت وعمت– مهدِّدَة للوجود الإنساني.. نعم، حتى للوجود الإنساني ذاته..[3].

فالفكر النسوي الغربي مرفوضٌ من الشريعة الإسلامية، لأنه يدعو أوّلاً إلى تفكيك الأسرة وثانياً إلى الصراع بين الجنسين وثالثًا إلى المساواة الفردية بين الرجل والمرأة بل إلى تفوق جنس

[1]- سورة التوبة: الآية 71.

[2]- محمد عمارة، **التحرير الإسلامي للمرأة**، ص22 – 23.

[3]- محمد عمارة، **الغرب والإسلام أين الخطأ؟ وأين الصواب؟**، ص236.

الأنثى وما يستتبع ذلك من خلل في الحياة الإنسانية فضلاً عن كونه دعوةً خفيةً إلى الشذوذ والمثلية، لكي تستطيع المرأة الاستغناء تماماً عن الرجل، ويكون الاستنساخ والتلقيح الصناعي هو الحل الأمثل لمشكلة الأطفال، أو كما قال بعضهم: إذا كانت النسوية هي الفكر فإن المثلية هي التطبيق.

إن الدعوة إلى تحرير المرأة، ضمن الدعوة العامة إلى تحرير الإنسان، هي دعوة حقٍّ، ومقصدٌ من مقاصد الاجتهاد والإحياء الإسلامي المعاصر.. كما أن الدعوة إلى إيلاء تحرير المرأة اهتماماً خاصاً وجهوداً متميزةً، هي دعوةُ حقٍّ كذلك، لحجم القيود التي تكبل طاقات المرأة وملكاتها والتي تزيد على ما يكبل طاقات الرجال، وأيضًا - وهذا هامٌّ جداً - لتميز نوع «التحرير» الذي تحتاجه المرأة، إن في المقاصد أو السبل، عن «تحرير» الرجل، في كثيرٍ من الميادين[1].

إننا أمام مهمّةٍ حقيقيةٍ لتحرير المرأة.. لكن الخلاف بين دعوتنا الإسلامية وبين الدعوات العلمانية، في هذا الميدان، قائمٌ حول «نموذج التحرير».. فالعلمانيون قد تبنّوْا ويتبنّون (النموذج الغربي لتحرير المرأة.. وهو الذي أراد للمرأة أن تكون «الند - المماثل» للرجل.. بينما ندعو نحن إلى «النموذج الإسلامي لتحرير المرأة»، ذلك الذي يرى المرأة «الشق المكمل للرجل والمساوي له أيضًا»، فيحتفظ لها بتميزها كأنثى، دون أن ينتقض من مساواتها للرجل كإنسان، ويراعي هذا التمايز وهذه المساواة في كل الميادين، ميادين التكوين والتربية والإعداد والتأهيل، وميادين الممارسة والعمل والتطبيق، في المنزل والمجتمع على السواء..[2].

إننا نريد تحريراً للمرأة، مرجعيته وضوابطه الإسلام لا النموذج الغربي، الذي أراد المرأة سلعةً، أو «إسبرطية - مسترجلةً»، أو غانيةً في سوق اللذات والشهوات.. نريد لها النموذج الإسلامي، الذي يحقق تكاملها مع الرجل، وتميزها عنه في الوقت ذاته، والذي يراعي ذلك في تقسيم العمل على النحو الذي يحفظ الفطرة الإلهية التي فطر الله الأنوثة والذكورة عليها.. وندعو المرأة المسلمة إلى أن تستلهم نموذج تحررها وتحريرها من المنابع الإلهية

[1]- محمد عمارة، **هل الإسلام هو الحل؟ لماذا وكيف؟**، دار الشروق، القاهرة، ط2، 1418هـ - 1998م - ص136.

[2]- المرجع السابق، ص136 - 137.

والتطبيقات النبوية. لا من النموذج الغربي، الذي غدا مصدرَ شكوًى، بل وشقاءٍ للمرأة الغربية ذاتها..[1].

لقد حرَّر الإسلام المرأة.. وحدد القرآن معالم النموذج الإسلامي لتحريرها، فسوى بينها وبين الرجل في الخلق والإنسانية والكرامة ومناط التكليف وملكاته والجزاء والحساب، مع التميز بين الأنوثة والذكورة، حفظاً لتميز و تكامل الفطرة التي فطر الله عليها النساء والرجال، ليكون التكامل الدعوة الدائمة لتحقيق سعادة النوع الإنساني[2].

الخاتمة

أهم النتائج التي استخلصت من موضوع البحث هي:

إن القرآن الكريم أحاط الرجل بأوامرَ ونواهٍ صريحةٍ وضمنيةٍ مستقاةٍ من فحوى الكلام، كلُّها تكرم المرأة وتصحّح أوضاعها وتطيّب حياتها، وتحمل الناس على الاعتراف بإنسانيتها، يضاف إلى هذا ما احتوته السُنة المطهرة من الوصية بهن والمسؤولية عنهن والتحذير من الجور عليهن.

إن النموذج الغربي للحركات النسوية، قد أفرز أفكاراً وممارساتٍ جعلت شريحةً محدودة العدد والتأثير ترى المرأة نداً مماثلاً للرجل، ومنافسةً له، لأن تحررها إنما يمرّ عبر الصراع ضدّه، وضدّ منظومة القيم الإسلامية والشرقية، التي تُزاوج بين إنصاف المرأة وتحريرها وبين بقائها أنثى، تحافظ على فطرة التمايز بين الإناث والذكور. رفضت هذه الشريحة هذه المنظومة القيمية الإسلامية والشرقية، لأنها في نظرها – منظومة «ذكورية».

إن النزعة الأنثوية المتطرفة التي تبلورت في ستينات القرن العشرين، تمثل أثرًا من آثار «ما بعد الحداثة» الغربية، تحمل كل معالم تطرفها الذي بلغ بها حد الفوضوية والعدمية واللا أدرية والعبثية والتفكيك لكل الأنساق الفكرية الحداثية التي حاولت تحقيق قدرٍ من

[1]- محمد عمارة، **هل الإسلام هو الحل؟ لماذا وكيف؟**، دار الشروق، القاهرة، ط2، 1418هـ 1998م، ص137.

[2]- محمد عمارة، **هل الإسلام هو الحل؟ لماذا وكيف؟**، دار الشروق، القاهرة، ط2، 1418هـ - 1998م – ص142.

اليقين الذي يعوض الإنسان عن طمأنينة الإيمان الديني، التي هدمتها الحداثة بالعلمانية والمادية والوضعية منذ عصر التنوير الغربي العلماني، في القرن الثامن عشر، لذلك، كانت النزعة الأنثوية المتطرفة هذه «ثورةً – فوضويةً»، تجاوزت وغايرت «ثورات الإصلاح».. كانت حرباً على «الفطرة السوية»، بما في ذلك فطرة الأنوثة ذاتها..

أمّا النموذج الوسطي المعبر عن روح التحرير الإسلامي للمرأة، فإنه ذلك الذي ينطلق من نصوص ومنطق وفقه القرآن الكريم، في تحرير المرأة وإنصافاها، والمساواة بين النساء والرجال، الذين سوى الله (سبحانه وتعالى) بينهم عندما خلقهم جميعاً من نفسٍ واحدةٍ وساوى بينهم جميعاً في حمل أمانة استعمار وعمران هذه الأرض، كما ساوى بينهم في الكرامة – عندما كرم كل بني آدم – في الأهلية، والتكاليف، والحساب، والجزاء، مع الحفاظ على فطرة التمايز بين الأنوثة والذكورة لتتم نعمة السعادة الإنسانية بسوْقِ كلِّ طرفٍ إلى الطرف الآخر، المتميز عنه – ولو كان ندًّا مماثلاً لما كان «آخر» ولما كان مرغوباً تهفو إليه القلوب، لتكون هذه المساواة هي مساواة تكامل الشقين المتمايزين، لا مساواة الندين المتماثلين، والمتنافرين.

إن النهضة الأوربية لتحرير المرأة جاءت -كتحرير العلماء – على أنقاض سلطان الدين والكنيسة واللاهوت. ولذلك جاء ردُّ فعلٍ لا دينيٌّ يحرر المرأة من الدين بدلاً من أن يحررها بالدين، انطلاقا من دعوى أن العداء والصراع هما أصل العلاقة بينهما، ودعت إلى ثورة على الدين، وعلى الله، وعلى اللغة، والثقافة، والتاريخ، والعادات والتقاليد والأعراف، بتعميمٍ وإطلاقٍ. وسعت إلى عالمٍ تتمحور فيه الأنثى حول ذاتها، مستقلةً استقلالاً كاملاً عن عالم الرجال.. وفي سبيل تحقيق ذلك، دعت إلى الشذوذ السُحاقي بين النساء، وإلى (التحرر الانحلالي) مهدِّدةً للوجود الإنساني ذاته.

يتضح من آراء المفكرين المسلمين أن من المؤكد أن الشريعة الإسلامية لا تقبل بتشظية الأسرة وتفكيك كيانها بحثاً عن حقوقٍ متوهمةٍ أو هروباً من واقعٍ ظالمٍ لم تصنعه الشريعة، بل نادت بنقيضه، فالواقع السيّئ الذي تعيشه حاليًّا المرأة المسلمة في كثير من البيئات ناتجٌ عن عدم تطبيق الشريعة أو خلل في تطبيقها، فالذي يفهم من القوامة أنه وحده الذي يتخذ القرارات المرتبطة بالأسرة، وأنه يستطيع إملاء قراراته بصوته المرتفع وأسلوبه النابي، وربما

بممارسة العنف، إذا لم يتم الاستجابة لهذه الأوامر الفوقية، هو جاهلٌ بماهية القوامة التي تعني القيامَ على الأمر ومتابعةً لكافة التفاصيل، وبذل الجهد لمعرفة كل الآراء والمشكلات الداخلية من أجل أسرةٍ قويةٍ متماسكةٍ.

إن الفكر النسوي الغربي مرفوضٌ من الشريعة الإسلامية، لأنه يدعو أولاً إلى تفكيك الأسرة، وثانياً إلى الصراع بين الجنسين، وثالثاً إلى المساواة الفردية بين الرجل والمرأة بل إلى تفوق جنس الأنثى وما يستتبع ذلك من خللٍ في الحياة الإنسانية فضلاً عن كونه دعوةً خفيةً إلى الشذوذ والمثلية، لكي تستطيع المرأة الاستغناء تماماً عن الرجل.

المصادر والمراجع:

1. القرآن الكريم

2. إبراهيم عبده، درية شفيق، **تطور النهضة النسائية في مصر منذ عهد محمد على إلى عهد فاروقٌك** مصر، سنة 1945م ، ص9.

3. البخارى ابوعبدالله محمد بن اسماعيل، **صحيح البخارى**، جمهورية مصر العربية، وزارة الاوقاف، المجلس الاعلى للشئون الاسلامية، لجنة إحياء كتب السنة، قاهره، مصر، 1410 ق يا 1990 م.

4. البلتاجي محمد ، **مكانة المرأة في القرآن والسُنة الصحيحة**، مكتبة الشباب بمصر، 1996م، ص 78.

5. البهي الخولي، **الإسلام وقضايا المرأة المعاصرة**، دار التراث، 1984م، ص 76، 77.

6. راشد الغنوشي، **المرأة بين القرآن وواقع المسلمين**، المركز المغاربي للبحوث والترجمة، 2000م، ص9.

7. عبد المنعم سيد حسن، **طبيعة المرأة في الكتاب والسنة**، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، ط1، 1985م ص161.

8. عبده محمد ، **الأعمال الكاملة**، تحقيق: محمد عمارة ج5.

9. عبده محمد ، ومحمد رشيد رضا، **تفسير المنار**.

10. عمارة محمد ، **الإسلام والمرأة في رأي الإمام محمد عبده**، دار الهلال، القاهرة، العدد 347 ، 1979 م.

11. عمارة محمد ، **التحرير الإسلامي للمرأة**.

12. عمارة محمد ، **الغرب والإسلام أين الخطأ؟ وأين الصواب؟**.

13. عمارة محمد ، **هل الإسلام هو الحل؟ لماذا وكيف؟**، دار الشروق، القاهرة ، ط2، 1418هـ ، 1998م.

14. القرطبي، **تفسير القرطبي**، ج5- ص 16.

15. المسيري عبد الوهاب ، **قضية المرأة بين التحرير والتمركز حول الأنثى** ، ص33.

16. منى أحمد أبو زيد، الإمام محمد عبده وقضايا المرأة .

17. نيشابورى مسلم بن حجاج، **صحيح مسلم**، دار الحديث، قاهره، مصر، 1412 ق يا 1991 م.

متاخمة نقديّة للهويّة الجندريّة

رؤيةٌ معرفيّةٌ إسلاميّةٌ

حسن أحمد الهادي[1]

مقدِّمة

تمضي هذه الدراسة إلى تظهير رؤية دينية إسلامية حول قضية المرأة في سياق السجال المحتدم منذ عقود حول هذه القضية. لكن الباحث هنا لا يكتفي بتقديم ما يختزنه الفكر الديني من منظومة شاملة ومتكاملة حول منزلة المرأة في الإسلام، بل يدخل في مناظرة انتقادية مع الفكرة الجندرية وتياراتها المختلفة في الغرب. فقد سعى إلى تبيين فجوات ومعاثر التنظير الغربي حيال قضية شديدة الحساسية والتعقيد، مع ما يترتّب عليها من آثار فكرية ومعنوية ومجتمعية على الواقع النسوي المعاصر، وخصوصاً في مجتمعاتنا العربية والإسلامية.

شهد مجال دراسات الحركة النسوية (فيمينزم) سلسلةً من التحوّلات المذهلة على مدى العقدين الأخيرين من القرن العشرين، حيث تقدّمت الدراسات النسوية تدريجيًّا نحو إنتاج مساراتٍ متنوّعةٍ للدول المختلفة في العالم والمنطقة، ودفع هذا الحراك المجتمع الدولي والعديد من المؤسسات النسوية في العالم إلى عقد المؤتمرات الدولية والأممية بغية تقنين وتشريع نتائجها على مستوى الدول، وهو ما أنتج سلّةً جديدةً من القوانين والتشريعات والمصطلحات

[1]- باحث في الفكر الإسلامي، وأستاذ في الحوزة العلمية، ورئيس تحرير مجلة الحياة الطيّبة التخصّصية، لبنان.

المثقلة بقيمٍ وأفكارٍ وثقافاتٍ غربيةٍ جديدةٍ، لتتحول بذلك إلى سلوكٍ وثقافةٍ يتكوّن سلوك الأفراد والمجتمعات على أساسها، ويُلحظ هنا أن الذي تغير ليس مجموعة تشريعاتٍ جزئيةٍ أو كلماتٍ ومصطلحاتٍ، وإنما تغيّرت مضامينُ ومعانٍ وقيمٌ وثقافةٌ وفكرٌ.

وقد تولّد من هذا المخاض مواثيقٌ وتشريعاتٌ حاميةٌ لحضورها وقوة انتشارها، وعليه فقد عبّرت الأنثوية عن أطروحاتها بكلمات مثل: «Gender» بدلاً من رجل وامرأة « man& woman »، لوصف علاقة الجنسين أو كلمة شريك «partner» أو «Spose» بدلاً من الزوج، وكلمة «Feminism» للتعبير عن حركة النساء، و«Biological Father» للأب الشرعي، وتسمي أيّ تدخلٍ للوالدين في صالح أبنائهم وتربيتهم «Patriarchy»، وتسمي دعم المرأة «Empowerment»، وتسمي الطاعة الزوجية بعلاقة القوة،[1] وتوسّع مفهوم الأسرة[2] لتكون هناك أسرةٌ تقليديةٌ[3] وأسرةٌ غيرُ تقليديةٍ، أو لا نمطيةٌ خاصةٌ بالشاذين جنسيًّا أو بمجموعاتٍ إباحيةٍ تعيش مع بعضها البعض.

إطلالةٌ على المصطلح

الجندر[4] كلمةٌ إنجليزيةٌ تنحدر من أصلٍ لاتينيٍّ، وتعني في الإطار اللغوي(Genus)، أي: (الجنس من حيثُ الذكورة والأنوثة)، ويترجم إلى مصطلحات عدة في اللغة العربية، منها: الجنس البيولوجي، الجنس الاجتماعي، النوع الاجتماعي[5] أو «الجنسوية»، وهو يشير إلى الخصائص النوعية وإلى الإقرار والقبول المتبادل لأدوار الرجل والمرأة داخل المجتمع، ويُستخدم للتعبير عن عملية دراسة العلاقة المتداخلة بين المرأة والرجل في المجتمع.

وقد بدأ مصطلح الجندر كمصطلح لغوي مجرّد، ثم تطوّر استخدامه إلى أنّ أصبح نظرية

[1]- Power relation

[2]- Family

[3]- Traditional

[4]- Gender

[5]- يقصد بالنوع الاجتماعي (Gander) مجموعة من السلوكيات والمفاهيم مرتبطة بالإناث والذكور ينشئها وينشرها المجتمع، وأن كل المجتمعات الثقافية تحول الفروقات البيولوجية بين الإناث والذكور إلى مجموعة من المفاهيم حول التفرقة والنشاطات التي تعتبر ملائمة.

وأيديولوجية[1]، وتطوّر مصطلح الجندر على أنه: «يرجع إلى الخصائص المتعلّقة بالرجال والنساء والتي تتشكّل اجتماعياً مقابل الخصائص التي تتأسّس بيولوجياً مثل الإنجاب[2]. وقد كان الجندر مبنيًّا على أساس الجنس، ليتم تجاوز المصطلح في مرحلةٍ لاحقةٍ من استخدامه أبعد من حدود الترابط بين مصطلحي الجنس والجندر، وتمييزه عن كلمة الجنس، ليطلق على دور ومكانة كلٍّ من الرجال والنساء الذي يتشكّل اجتماعيًّا، كلّ ذلك بهدف إزالة الفجوة النوعية بينهما.

وعلى هذا الأساس ترى الجندرية أنه يمكن تغيير بل وإلغاء الأدوار المنوطة بالرجل والمرأة، وكذلك الفروق بينهما من ثقافة المجتمع وأفكاره السائدة، بحيث يمكن للمرأة أن تقوم بأدوار الرجل، ويمكن للرجل أن يقوم بأدوار المرأة، وهذا يعني أن الجندرية تتنكّر لتأثير الفروق البيولوجية الفطرية في تحديد أدوار الرجال والنساء، فالجندر بناءٌ اجتماعيٌّ وثقافيٌّ أيضًا، وهو عمليةٌ تاريخيةٌ مستمرةٌ تدار في كل المؤسسات المجتمعية في كل يوم من الحياة؛ ووسائل الإعلام والمدارس، والأسر، والمحاكم..إلخ[3].

وبناءً عليه يتّخذ الجندر النسوي قاعدةً ينطلق منها، ألا وهي إلغاء كلّ الفروق الطبيعية أو المختصة بالأدوار الحياتية بين الرجال والنساء، ويدّعي بأن أيَّ اختلافٍ في الخصائص والأدوار، إنما هو من صنع المجتمع، وأن النوع الاجتماعي حقٌّ أساسيٌّ من حقوق الإنسان، والمجتمع وحده هو الذي يضمن أن كافة النساء والرجال يدركون ويستفيدون من هذا الحق.

---

[1]- تعريف الجندر في وثيقة الأمم المتحدة: الباب الخامس، الفقرة 2، 15 تحدد أهداف الوثيقة كالتالي: «تدعيم الأسرة بشكل أفضل وتدعيم استقرارها مع الأخذ بعين الاعتبار تعدد أنماطها».

تعريف الجندر في الموسوعة البريطانية Gender Identity: هو شعور الإنسان بنفسه كذكر أو أنثى، ولكن هناك حالات لا يرتبط فيها شعور الإنسان بخصائصه العضوية، ولا يكون هناك توافق بين الصفات العضوية وهويته الجندرية. إن الهوية الجندرية ليست ثابتة بالولادة، بل تؤثر فيها العوامل النفسية والاجتماعية بتشكيل نواة الهوية الجندرية وتتغير، وتتوسع بتأثير العوامل الاجتماعية كلما نما الطفل.

تعريف الجندر في منظمة الصحة العالمية: هو المصطلح الذي يفيد استعماله وصف الخصائص التي يحملها الرجل والمرأة كصفات مركبة اجتماعية لا علاقة لها بالاختلافات العضوية.

[2]- Significance of Gender: ***Theory and reserach about Difference***, Blackswell Publishers, 1997, pp 122 - 125.

[3]- نقلًا عن حمدي عبد الرحمن حسن، **المشاركة السياسية للمرأة**، خبرة الشمال الأفريقي، القاهرة، مركز دراسات المستقبل الأفريقي، 2001، ص 9.

الفيمينيزم وحركة تحرير المرأة

ثمة فرقٌ واضحٌ بين الدعوة إلى تحرير المرأة وإنصافها، والحركات التي تبنّت هذه الدعوة سواءً في البلاد الغربية أو الشرقية وبين النزعة الأنثوية المتطرّفة[1] التي تبلورت في الغرب، والحركات التي تبنّت هذه النزعة المتطرّفة...، فأقصى ما طمحت إليه حركات تحرير المرأة، هو إنصافها... من الغبن الاجتماعي والتاريخي الذي لحق بها، والذي عانت منه أكثر مما عانى منه الرجال مع الحفاظ على فطرة التميّز بين الأنوثة والذكورة، وتمايز توزيع العمل وتكامله في الأسرة والمجتمع، على النحو الذي يحقّق مساواة الشقين المتكاملين بين الرجال والنساء...، دون إعلانٍ للحرب على الدين ذاته وسائر القيم الاجتماعية في هذا المجال، ولا سيما ما يرتبط بالحرب على الرجال.

أما النزعة الأنثوية المتطرّفة[2] أو الأنثوية الراديكالية فهي حركةٌ فكريةٌ سياسيةٌ اجتماعيةٌ متعدّدةُ الأفكار والتيارات، تسعى للتغيير الاجتماعي والثقافي وتغيير بناء العلاقات بين الجنسين وصولاً إلى المساواة المطلقة كهدفٍ استراتيجيٍّ، وتختلف نظرياتها وأهدافها وتحليلاتها تبعاً للمنطلقات المعرفية التي تتبناها، وتتسم أفكارها بالتطرّف والشذوذ، وتتبنى صراع الجنسين وعداءهما، وتهدف إلى تقديم قراءاتٍ جديدة عن الدين واللغة والتاريخ والثقافة وعلاقات الجنسين[3].

دراسة قضايا المرأة من وجهة نظر إسلامية:

لقد تعدّدت الاتجاهات بين علماء المسلمين ومفكّريهم من المدافعين عن المرأة وجوداً وإنسانية وحقوقاً... وقدّموا لنا العديد من الدراسات في قضايا المرأة. وبغضّ النظر عن النوايا والدوافع التي انطلقوا منها، فقد وقع الكثير منهم في العديد من الشبهات وأوقعوا المرأة نفسها في الكثير من الإشكالات والأزمات، ما انعكس سلباً على حياة المرأة الفردية والاجتماعيّة، وأدّى

[1]- Feminism

[2]- Feminism

[3]- حلمي، كاميليا، رئيس اللجنة الإسلامية العالمية للمرأة والطفل والدكتور مثنى أمين نادر الكردستاني - باحث دكتوراه في العقيدة والفلسفة، موقع اللجنة الإسلامية العالمية للمرأة والطفل، الجنـــدر ... المنشأ - المدلول - الأثر. بتصرّف.

إلى تشويش المنظومة الحقوقيّة الخاصّة بها على مستوى التصوّرات والممارسة الاجتماعيّة. ويُمكن تقسيم هذه الاتجاهات إلى ثلاثة اتجاهاتٍ:

الاتجاه الأول: اتّجاه مقاضاة الفقه الإسلاميّ

نصّب بعض المفكّرين أنفسهم في موقع مقاضاة الفقه الإسلاميّ بشكلٍ عامٍّ وفقه المرأة بشكل خاصّ، فعمدوا إلى محاكمة نصوصه القاصرة – بنظرهم - عن إيفاء المرأة حقّها، حيث أفرط هؤلاء في نقد طريقة الاستدلال الفقهيّ المتعلّق بالمرأة وحقوقها وواجباتها، واعتبروا أنّ من المشكلات الأساسية التي يواجهها البحث الفقهيّ في قضايا المرأة التعرّضَ لمسائلها بشكلٍ مشتّتٍ، دون نظرةٍ كليّةٍ جامعةٍ، أو حلقاتٍ متّصلةٍ، ما أنتج – بنظرهم – فتاوَى متناقضةَ، أو غيرَ منسجمةٍ على الأقلّ[1]، وظهرت آثاره في الواقع الاجتماعيّ وبالنظرة القاصرة إلى المرأة. ومن الواضح أنّ هذا الاتّجاه يعتمد في الكثير من مرتكزاته على الدراسات الغربية في العلوم الإنسانية التي أنتجت الكثير من النظريات والاتّجاهات والمدارس، وتحكّمت في مسارات المجتمعات ومفاصلها، وشكّلت المرجعية الفكرية للأنظمة الحقوقيّة المتعلّقة بقضايا المرأة وحقوقها.

ومن الواضح أنّه قد غاب عن بال هؤلاء أنّنا لا نستطيع الاستناد إلى هذه الدراسات في تحديد مسار السلوك الإنسانيّ عند الفرد والمجتمع؛ لأنّنا لا نستطيع الالتزام بنتائج الدراسات الإنسانية أو الممارسات الاجتماعيّة الغربية بمعزلٍ عن القيم الأخلاقية والاجتماعيّة للمجتمع نفسه، هذا إضافةً إلى ما نلمسه من التقوقع والمحدودية في هذا النمط من البحث، والممارسة على جزئياتٍ بعينها، ما يُفقد البحث العلميّ طابعه الموضوعيّ والشموليّ، خاصّة وأنّ العلوم الإنسانية كلّها تستظلّ - من وجهة النظر الإسلامية- بمظلّةٍ واحدةٍ وهي الشريعة، وتنبع من خلال وعاءٍ واحدٍ يحويها هو الإسلام، كما أنّ موضوعها واحد وهو الإنسان بصفاته النفسية والبدنية المعروفة.

[1]- مهريزي مهدي، **فقه المرأة** (دراسات نقدية ومنطلقات التجديد المنهجي)، ص 34، ط 1، مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلاميّ، بيروت، 2008م.

أمام هذا الاضطراب الفكريّ في دراسة قضايا المرأة لا بدّ من لفت النظر إلى أنّ غاية البحث الفقهيّ الاجتهاديّ تكمن في استنباط الأحكام والقوانين التي تنظّم حياة المسلمين الفردية والاجتماعيّة، على قاعدة اشتراك المكلّفين في جميع الأحكام في أصل التكليف، عدا ما دلّ الدليل الخاصّ على تخصيصه بالرجل أو المرأة. وإنّ الذي ينظر نظرةً علميةً فاحصةً ـ بعد أن يخلع ثوب مقاضاة الدين أو المرأة ـ إلى الفقه الإسلاميّ يجد أنّه يتضمّن منظومةً من الأحكام في فقه المرأة تغطّي مستلزماتها الفردية والحياتية الفردية والعامة، وترسم المسار الطبيعيّ الذي حدّدته الشريعة للمرأة. ويمكن القول بعد حذف المشتركات أنّ هذه الأحكام تطغى على الأحكام الخاصّة بالرجل، ولا يوجد في هذا جنبة تفاضل لنوع على آخر، بل هي الحكمة من الخلق.

ولا بدّ من الإلفات - أيضًا - إلى أنّ منهج الاستنباط الفقهيّ يستند إلى ثابتةٍ رئيسةٍ وهي إقامة الحجّة على الحكم الشرعيّ، فإذا قامت الحجّة على عدم إمكانية تولّي المرأة للسلطة بمعنى الحاكمية والولاية مثلاً، فهذا لا يعدّ انتقاصاً لحقوقها ومكانتها وإنسانيتها، إنّما يُضيء على الوظيفة الطبيعيّة التي يرتضيها الشارع لكلٍّ من الرجل والمرأة، انسجاماً مع عشرات الروايات والأحكام التفصيلية التي وجّهت المرأة لتكون في مركز الأمومة والعطف، بل إنّ أمومتها وعطفها من أحمز الأعمال وأفضلها، وهو الحجر الأساس لصلاح مستقبل المجتمع.

الاتجاه الثاني: الاتّجاه الإسقاطيّ

انطلق هؤلاء في دراساتهم من تبعيتهم للمنهج الذي أسّسه الغربيون في دراسة قضايا المرأة، فأغرقوا ساحة البحث بعشرات النظريات والأفكار الغربية التي تستند إلى نظرةٍ فلسفيةٍ خاصّة للوجود والحياة والإنسان. وبدأوا بدراسة النصوص الدينية والفتاوى الشرعيّة الخاصّة بالمرأة بالنقد تارة، والمقارنة والمقايسة أخرى، والسعي للاستدلال ثالثة... ما جعلهم يتوهّمون قصور النصوص دلالةً ومضموناً عن تلبية ومواكبة التشريعات والقوانين اللازمة التي تحتاجها المرأة في العالم المعاصر. عمل هؤلاء على إسقاط الأفكار الغربية الرنّانة والجميلة بمظهرها كالحرّية والمساواة وغيرها الكثير، وطرحها على واقع المرأة المسلمة اعتماداً على مسلّماتٍ وممارساتٍ أنتجتها الدراسات والتشريعات الغربية، دون أدنى دراسةٍ إنسانيةٍ أو حقوقيةٍ متكاملةٍ وشاملةٍ، كما يتضح من تراكم المشكلات عندهم في هذا العصر.

وبنظرةٍ موجزةٍ إلى آثار الدراسات الحقوقيّة المتعلّقة بالمرأة عندهم نُدرك بوضوحٍ أنّه في ظلّ شعار تحرير المرأة سُحقت إنسانية المرأة، وعُطّل دورها الإنسانيّ الطبيعيّ ورسالتها المقدّسة في تشييد دعائم الأسرة، حيث دُفع بها إلى المصانع لتكدح يومها كلّه من أجل الحصول على لقمة العيش. واستُدرجت باسم الفن والمدنيّة إلى الرذيلة والفساد الخلقيّ. ومن الواضح خطورة وفساد مثل هذا المنهج على قضايا المرأة المسلمة، كونه يقصي قيم الدين ويسقط القيم الوضعية مكانها...

الاتجاه الثالث: اتّجاه التلفيق وأسلمة المعرفة

تعود جذور هذا الاتّجاه إلى ما اصطلح عليه بين المفكّرين المسلمين بـ «أسلمة المعرفة» التي تفترض أنّ العلوم والمعارف الإنسانية قائمةٌ وينتجها غير المسلمين، ما يستبطن إقراراً بأنّ العلوم والمعارف ليس لها جذور في التراث الإسلاميّ، أضف إلى أنّ «أسلمة المعرفة» تُحدّد السقف المعرفيّ الذي نطمح إليه، وهي لا تنطوي على رؤيةٍ استراتيجيةٍ يمكن أن تخدم مشروعاً علميًا كبيرًا كأسلمة العلوم، أو مشروع دراسة قضايا المرأة وفق الرؤية الإسلامية.

ولهذا نجد دعاة هذا الاتّجاه يعملون على التلفيق الإيجابيّ ـ بنظرهم ـ بين النتاج المعرفيّ الإنسانيّ، التربويّ والاجتماعيّ والسياسيّ... عند الغربيين وبين التشريعات والأفكار الإسلامية بإسقاط النصوص والأفكار والأحكام الإسلامية على ما توصّل إليه الغربيون من نتائج دراساتٍ وأبحاثٍ وتجاربَ ممّا طبّق في مجتمعاتهم ولاقى نجاحًا ظاهريًّا، ورواجاً بين الناس.

ولهذا عمد هؤلاء إلى محاولة نقل التجربة الغربية إلى العالم الإسلاميّ كأنّها تجربةٌ متعاليةٌ تصلح لأيّ مجتمعٍ آخرَ، دون وعيٍ منهم إلى أنّ نهضة الغرب العلمية قد وُلِدت من رحم تناقضاتها وصراعاتها وتدافعاتها الذاتية، وهذا أخطر ما في هذا الطرح، محاولين بذلك إيجاد نوعٍ من الانسجام بين الأحكام الشرعيّة الإسلامية والتشريعات الحقوقيّة الغربية من جهةٍ، والعمل على رفع النقص أو القصور عن بعض النصوص والتشريعات الإسلامية التي لا تتوافق مع تلك الأطروحات، من خلال محاولة الجمع بين صورة المرأة ووظيفتها التي يرسمها النصّ، وتلك التي تلائم المدنيّة الغربية مع مراعاة بعض الضوابط والقيم الإسلامية

من جهة أخرى. وهذا ما أنتج صورةً جديدةً للمرأة أقل ما يقال فيها أنّها لا تنسجم مع الصورة والمكانة التي أعطاها الإسلام للمرأة.

تقويم منطلقات الحركة النسائية في الغرب

إنّ النزعة التي ظهرت في المجتمع الغربي هي نزعةٌ تدعو إلى تحرير المرأة، ورفع الظلم عنها، ومساواتها بالرجل في مختلف أشكال المساواة، والعمل الجادّ على التحرّر من الكثير مما اعتبروه قيمًا وقوانينَ وأعرافًا تقيّد المرأة وتحدّ من حضورها الفاعل في الميادين كافة. ولكن لمّا كانت هذه النزعة انفعاليّةً وردّةَ فعلٍ على وضعٍ قائمٍ، أودت بالمرأة إلى الوقوع في أسرٍ جديدٍ ولحق بها ظلمٌ من نوعٍ مختلفٍ. وحول هذه الحقيقة يقول الشهيد مرتضى مطهّري:

«لقد تأخّرت المجتمعات الغربيّة في التفكير في حقوق المرأة، وأدّى هذا التأخّر إلى تغليب العواطف والمشاعر على العقل والعلم اللذين لم يُسمح لهما بإبداء رأيهما في هذا الصدد. وقد نجحت هذه الحركة في فتح بعض الأبواب، ولكن تسرّبت من هذه الأبواب التي فُتحت في وجه المرأة إلى المجتمع الإنسانيّ والمرأة على وجه التحديد، آلامٌ ومصائبُ ربّما كانت أسوأَ ممّا سبقها»[1].

والملاحظ هنا أن المرأة الغربية بدلاً من أن تحدَّد الطريق الذي ترغب في عبوره، أعلنت أنها تريد أن تمشي ـ بجانب الرجل ـ وغاب عنها أن المشي بجانب الرجل على حدّ المساواة مجرّد نظريةٍ لا يمكن تحقيقها عمليًّا، وذلك لأن المساواة لا يمكن تحقيقها إلا إذا تشابهت الأهداف تشابهاً تاماً... والحياة لا تحتمل هذا التشابه، لأن كلّ نوعٍ يؤدّي مهمّةً تختلف عن الآخر، ويستمدّ بقاءه الطبيعي من هذه المهمة وحدها[2].

أضف إلى ذلك أنَّ الحركة النسويّة الّتي انطلقت في الغرب لم تكن بعيدةً عن التأثّر باليد الخفيّة للرجل الغربيّ الغنيّ الشهوانيّ. فقد كانت الحاجة إلى اليد العاملة الرخيصة سببًا مهمًّا

---

[1]- مطهّري، مرتضى، **نظام حقوق المرأة في الإسلام**، ص184.

[2]- النيْهوم، الصادق، **الحديث عن المرأة والديانات**، ص49، مكتبة الينهوم، سلسلة الدراسات(1).

من أسباب الدعوة إلى تحرير المرأة والاعتراف بملكيّتها لناتج عملها، مع أنها أُعطيت الوظائف الّتي لا تتناسب مع بنيتها التكوينيّة النفسيّة والجسديّة ما أدّى بالمرأة الّتي تورّطت بهذا النوع من الحريّة إلى رفع الصوت عالياً مناديةً بالندم. هذا من جهةٍ ومن جهةٍ أخرى، بدل أن تحرّر المرأة من قيود الرجل وأسره حُرّرت من قيود الأخلاق لتتحوّل إلى وسيلةٍ من وسائل إشباع شهوة الرجل. وقد أدّى هذا التحوّل إلى اهتزاز كيان الأسرة في المجتمعات الغربيّة. وما يدلّ على الشعور الغربيّ بهذا الخطر تحوّل الدفاع عن الأسرة وحمايتها إلى شعار من الشعارات الجماهيريّة. ومن هنا بدأنا نسمع أصواتاً غربيّةً عاليةً تدعو من جديدٍ إلى استعادة الحقوق الواقعيّة للمرأة، بهدف التخفيف من حدّة تلك الحركة العجولة الّتي أطاحت بكرامة المرأة وأخلاقها بعد أن أدّى الابتذال وسهولة نيل المرأة والحصول عليها إلى الزهد بها وعدم الرغبة فيها.

رؤية الإسلام إلى المرأة (المرأة قيميًّا وإناسيًّا)

1. الإسلام والحياة الاجتماعية:

الإسلام دين الإنسانيّة، ونظامه نظامٌ شاملٌ لجميع نواحي الحياة، يربط بعضها ببعضها الآخر ربطًا عضويًّا منطقيًّا، وينطلق من واقع الحياة الإنسانيّة وخصوصيّاته لمعالجة قضاياها بشتّى مستوياتها، وبما يتناسب مع تطلّعات الإنسان في هذه الحياة وسواها من مراحل الحياة الأخرى. والإنسان (المرأة والرجل) كائنٌ اجتماعيٌّ بالطبع، لا يستطيع أن يعيش بمعزلٍ عن الجماعة وهو يتلمّس في الجماعة إشباع حاجاته إلى الانتماء وحاجته إلى التقدير الاجتماعي والاحترام والمكانة الاجتماعية، ويتّضح الميل إلى الاجتماع وينشأ نتيجة تفاعل الفرد مع الآخرين في المجتمع على مستوياتٍ مختلفةٍ،... يضاف إلى هذا الميل تمثّل وتبنّي أهداف الجماعة واتجاهاتها ومعاييرها، وهنا نجد أنّ الفرد يرى الجماعة وكأنّها امتدادٌ لنفسه يسعى من أجل مصلحتها ويبذل كلّ جهده من أجل إعلاء مكانتها. ولهذا يسعى كلّ فردٍ إلى أن ينضم إلى جماعةٍ تلائمه من حيث ميوله وعواطفه وأهوائه ويجمع بينهم رباطٌ متينٌ، وهؤلاء الأفراد يشبهونه ويشاركونه في صفاته وعواطفه، يستجيبون بسهولةٍ لعواطفه. وهذا يختلف كثيراً عن

تعميمات وتحكّم الحركة النسوية العالمية بشكلٍ عامٍّ والغربية بشكلٍ خاصٍّ، التي تعمل جادة لإدخال بل وهيمنة ثقافة الجندر في عموم تفاصيل حياة المرأة الفردية ولاجتماعية.

2. الاشتراك والمساواة بين الرجل والمرأة

المرأة والرجل في الرؤية الإسلاميّة صنفان من نوعٍ واحدٍ لا نوعان من جنسٍ واحدٍ، وعلى الرغم من الوحدة النوعيّة بينهما يتمتّع كلّ منهما بخصائصَ مميّزةٍ له عن الصنف الآخر. وربّما كانت هذه الخصائص المميّزة منشأً للاختلاف في الحقوق والأوضاع القانونيّة، دون أن يؤدّي هذا الاختلاف إلى التفاوت في الإنسانيّة أو القيمة.

فتكشف النصوص الإسلاميّة عامّةً والقرآن الكريم خاصّةً عن رؤيةٍ واضحةٍ إلى كلّ من الرجل والمرأة، مفادها اشتراكهما في الإنسانيّة وخصائصها ولوازمها، حيث إنّ الإنسان إنسانٌ بروحه لا بجسده، وفي عالم الروح لا أنوثة ولا ذكورة، بل هما من عالم الجسد. وتتجلّى هذه الرؤية الموحّدة بين الرجل والمرأة في مواردَ عدَّةٍ في النصوص الدِّينيّة منها أنّ الرجل والمرأة متساويان من ناحية الخلق لجهة العلاقة بالمبدأ والهدف الّذي أُريد لكلّ منهما، ومن ناحية الماهية والحقيقة، ومن ناحية الاستعدادات والقابليات الذاتية للتكامل.

فمن ناحية المبدأ، يرتبط كلاهما بمبدأٍ واحدٍ وبالدرجة نفسها، وهذا ينطبق على الإنسان الأول آدم وحواء، كما ينطبق على ذريّتهما. فالقرآن يُصرّح بخلق المرأة والرجل من نفس واحدة[1]... وفي الموقف الإسلاميّ من ذرية آدم نلاحظ أنّه يجمع بين الرجل والمرأة في أحكامه عليهما وإخباره عن طريقة خلقهما، فيُخبرنا أنّه خلقهما من ماءٍ، ومن طينٍ لازبٍ، ومن نطفةٍ أمشاجٍ، وصلصالٍ من حمأٍ مسنونٍ، وصلصالٍ كالفخّار، ومن علقةٍ إلى غير ذلك دون أن يميّز بينهما في هذه الأحكام.

وأمَّا الهدف الّذي خُلقت المرأة من أجله، فهو عين الهدف الّذي خُلق الرجل من أجله. ووحدة الهدف هذه تنطبق على الهدف من الإنسان كإنسانٍ كما تنطبق على الهدف القريب المرتبط بكلا صنفي الإنسان أي الرجل والمرأة. ويؤكّد بعض آيات القرآن الكريم هذه الحقيقة

[1]-﴿يا أَيُّهَا النَّاسُ اتَّقُوا رَبَّكُمُ الَّذي خَلَقَكُمْ مِنْ نَفْسٍ واحِدَةٍ وَ خَلَقَ مِنْها زَوْجَها... النساء: 1، هُوَ الَّذي خَلَقَكُمْ مِنْ نَفْسٍ واحِدَةٍ وَجَعَلَ مِنْها زَوْجَها لِيَسْكُنَ إِلَيْها﴾. سورة الأعراف: الآية 189.

عندما يُقرّر أنَّ الله خلق الإنسان من أجل التكامل من خلال العبادة: (**وَما خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلاَّ لِيَعْبُدُون**) [1]. كما تؤكّد بعض الآيات حقيقة التساوي بين الرجل والمرأة في سلوك طريق التكامل والعبوديّة، والابتلاء بالعذاب نتيجة الشطط عن هذا الصراط السويّ. وتؤكّد آياتٌ أخرى وحدة المصير والمآل بين المؤمنة والمؤمن، والكافر والكافرة، والصالح والصالحة والمشركة والمشرك[2]. ومن جهةٍ أخرى، أشار إلى وحدة الهدف القريب المراد من خلق الرجل بالنسبة للمرأة والعكس، حيث تُشير الآية إلى السكن المتبادل بين الرجل والمرأة[3]. فكما أنّ الرجل يسكن إلى المرأة، فهي كذلك تسكن إليه، فالآية إذاً تؤكّد أنَّ الحاجة متبادلةٌ وليس أحد الطرفين طفيليًّا بالقياس إلى الآخر.

في الاستعداد والقدرات: ومن لوازم وحدة الهدف من خلق الرجل والمرأة وجوب توفّرهما على استعداداتٍ متساويةٍ تسمح لهما بالترقّي في مدارج الكمال، دون أن يكون للرجولة أو الأنوثة ميّزةٌ على هذا الصعيد، فكلاهما يتوفّر على نفخة من روح الله[4]، وكلاهما مخلوقٌ في أحسن تقويمٍ[5]، وكلاهما مزوّدٌ بالسمع والبصر وغيرهما من وسائط الإدراك واكتساب العلم[6]، وكلاهما مفطورٌ على الدّين الحنيف[7]، وكلاهما عُرِضت عليه الأمانة الإلهيَّة وتحمّلها[8]، وهما في الضمير الأخلاقيّ سواء[9]. كما أنّ الله سخّر للإنسان رجلًا وامرأةً ما خلقه من شمسٍ وقمرٍ وليلٍ ونهارٍ.[10] ويتمتّع كلاهما بالتعليم الإلهي[11] وقد حظيا بنعمة البيان دون أن يشير الله سبحانه

[1]- سورة الذاريات: الآية 56.

[2]- سورة النساء: الآية 124؛ سورة التوبة: الآية 72؛ سورة الأحزاب: الآية 35؛ سورة الفتح: الآيتان 5و6؛ سورة الحديد: الآيتان1و12؛ سورة يس: الآية 56؛ سورة المؤمنون: الآية 8؛ سورة البقرة: الآية 221.

[3]- ﴿هُوَ الَّذي خَلَقَكُمْ مِنْ نَفْسٍ واحِدَةٍ وَجَعَلَ مِنْها زَوْجَها﴾، سورة الأعراف: الآية 189؛ ﴿وَمِنْ آياتِهِ أَنْ خَلَقَ لَكُمْ مِنْ أَنْفُسِكُمْ أَزْواجاً لِتَسْكُنُوا إِلَيْها وَجَعَلَ بَيْنَكُمْ مَوَدَّةً وَرَحْمَةً إِنَّ في ذلِكَ لَآياتٍ لِقَوْمٍ يَتَفَكَّرُونَ﴾، سورة الروم: الآية 21.

[4]- ﴿فَإِذا سَوَّيْتُهُ وَنَفَخْتُ فيهِ مِنْ رُوحي فَقَعُوا لَهُ ساجِدينَ﴾، سورة الحجر: الآية 29؛ وسورة ص: الآية 72.

[5]- ﴿لَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسانَ في أَحْسَنِ تَقْويمٍ﴾، سورة التين: الآية 4.

[6]- ﴿وَاللَّهُ أَخْرَجَكُمْ مِنْ بُطُونِ أُمَّهاتِكُمْ لا تَعْلَمُونَ شَيْئاً وَجَعَلَ لَكُمُ السَّمْعَ وَالْأَبْصارَ وَالْأَفْئِدَةَ لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُون﴾، سورة النحل: الآية 78.

[7]- ف﴿أَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنيفاً فِطْرَتَ اللَّهِ الَّتي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْها﴾، سورة الروم: الآية 30.

[8]- ﴿إِنَّا عَرَضْنَا الْأَمانَةَ عَلَى السَّماواتِ وَالْأَرْضِ وَالْجِبالِ فَأَبَيْنَ أَنْ يَحْمِلْنَها وَأَشْفَقْنَ مِنْها وَحَمَلَهَا الْإِنْسانُ إِنَّهُ كانَ ظَلُوماً جَهُولًا﴾، سورة الأحزاب: الآية 72.

[9]- ﴿وَنَفْسٍ وَما سَوَّاها (7) فَأَلْهَمَها فُجُورَها وَتَقْواها﴾، سورة الشمس: الآيتان 7و8.

[10]- سورة الجاثية: الآية 13؛ سورة إبراهيم: الآية 33.

[11]- سورة البقرة: الآية 239؛ سورة الأنعام: الآية 91؛ سورة العلق: الآيتان 4 و5.

إلى تفاوتٍ بينهما في أصل هذه الموهبة[1]. وأخيراً عندما بعث الله أنبياءه ورسله إلى البشر لم يميّز بين الرجل والمرأة في توجيه الرسالة والخطاب الإلهيّ إليهما[2].

في معيقات التكامل: كما يشترك الرجل والمرأة في سبيل التكامل، كذلك يشتركان في معيقات التكامل؛ فهذا هو القرآن الكريم يُشير إلى النفس الأمّارة بالسوء[3] بوصفها مُفسدةً لسبيل التكامل، كما يصف الشيطان بأنّه عدوّ للإنسان[4]، دون أن يشير إلى الاختلاف بين الرجل والمرأة في هذين المُعيقين.

3. التساوي في القيمة بين الرجل والمرأة:

ويترتّب على ما تقدّم كلّه أن تكون قيمة الرجل المتحلّي بالقيم الأخلاقيّة مساويةً لقيمة المرأة المتحلّية بالفضائل عينها، والعكس صحيحٌ أيضًا، ونحن هنا نتحدّث عن القيمة المكتسبة من خلال اكتساب الفضائل واجتناب الرذائل. فالمرأة لا تقصر عن الرجل في السبق إلى الإيمان والعمل الصالح والتقوى والهجرة والعلم. كما أنّها لا تهوي أكثر من الرجل ولا تنحطّ قيمتها عنه إذا تورّطت مثله في الكفر والشرك والنفاق. ويكفي عموم بعض الآيات وإطلاق بعضها الآخر لإثبات هذا المدّعى. ولكنّ الله سبحانه ربّما أراد رفع أيّ لبسٍ أو إبهامٍ فصرّح من خلال ذكر صيغة التذكير والتأنيث أثناء بيانه لهذه الحقيقة البيّنة[5]، كما ذكر إلى جانب بعض نماذج الخير والشرّ بين الرجال، بعض نماذج الخير والشرّ بين النساء أيضًا، مثل: آدم وحوّاء، إبراهيم عليه السلام وسارة، أمّ النبيّ يحيى زوج زكريا، مريم زوج عمران، مريم أمّ النبيّ عيسى عليه السلام، موسى وأمه وأخته، آسية زوج فرعون، ابنتي شعيب عليه السلام، بلقيس ملكة سبأ، وذكر من السيّئات امرأة نوح، وامرأة لوط، وزوج أبي لهب. بل جعل آسية زوج فرعون مثالاً يُحتذى للذين آمنوا[6]

---

[1]- سورة الرحمن: الآيتان 3-1.

[2]- يُستفاد هذا المعنى من توجيه الخطاب إلى الإنسان دون تقييده بالرجل والمرأة.

[3]- ﴿إِنَّ النَّفْسَ لَأَمَّارَةٌ بِالسُّوءِ إِلاَّ ما رَحِمَ رَبِّي﴾، سورة يوسف: 53؛ سورة فاطر: الآية 6؛ سورة الزخرف: الآية 62.

[4]- ﴿إِنَّ الشَّيْطانَ لِلْإِنْسانِ عَدُوٌّ مُبِينٌ﴾، سورة يوسف: 5.

[5]- كقوله تعالى: ﴿إِنَّ الْمُسْلِمِينَ وَالْمُسْلِماتِ وَالْمُؤْمِنِينَ وَالْمُؤْمِناتِ وَالْقانِتِينَ وَالْقانِتاتِ وَالصَّادِقِينَ وَالصَّادِقاتِ وَالصَّابِرِينَ وَالصَّابِراتِ وَالْخاشِعِينَ وَالْخاشِعاتِ وَالْمُتَصَدِّقِينَ وَالْمُتَصَدِّقاتِ وَالصَّائِمِينَ وَالصَّائِماتِ وَالْحافِظِينَ فُرُوجَهُمْ وَالْحافِظاتِ وَالذَّاكِرِينَ اللَّهَ كَثِيراً وَالذَّاكِراتِ أَعَدَّ اللَّهُ لَهُمْ مَغْفِرَةً وَأَجْراً عَظِيماً﴾، سورة الأحزاب: الآية 35.

[6]- ﴿وَضَرَبَ اللَّهُ مَثَلًا لِلَّذِينَ آمَنُوا امْرَأَتَ فِرْعَوْنَ إِذْ قالَتْ رَبِّ ابْنِ لِي عِنْدَكَ بَيْتاً فِي الْجَنَّةِ وَنَجِّنِي مِنْ فِرْعَوْنَ وَعَمَلِهِ وَنَجِّنِي مِنَ الْقَوْمِ الظَّالِمِينَ وَمَرْيَمَ ابْنَتَ عِمْرانَ الَّتِي أَحْصَنَتْ فَرْجَها فَنَفَخْنا فِيهِ مِنْ رُوحِنا وَصَدَّقَتْ بِكَلِماتِ رَبِّها وَكُتُبِهِ وَكانَتْ مِنَ الْقانِتِينَ﴾، سورة التحريم: الآيتان 11و12.

كما أنّه ضرب مثلاً للذين كفروا امرأة نوح وامرأة لوط[1]. وهذه الأمثلة كما تكشف عن قابليّة المرأة والرجل للتكامل والانحطاط، تكشف أيضًا عن استقلال المرأة وتمتّعها بشخصيّةٍ صالحةٍ لتكون نموذجاً للتقوى والكفر في آنٍ واحدٍ.

4. الحكمة في تمايز المرأة عن الرجل

إنّ اختلاف الرجل والمرأة في بعض الخصوصيّات الجسديّة والعاطفية حقيقةٌ واضحةٌ لا يمكن إنكارها أو تجاهلها. واستغلال الرجل لهذه الاختلافات لا يبرّر إنكارها. بل إنّ معرفة هذه الفوارق والتعامل معها بحكمة هو الضامن الأهمّ لتنظيم العلاقة بين الطرفين على أسسٍ واضحةٍ محكومةٍ بضوابط العدالة. وصفوة القول أنّ تمايز الرجل عن المرأة هو تنويعٌ حكيمٌ هادفٌ لا تمييزٌ ظالمٌ يحابي أحدَ الجنسين على حساب الآخر، ولا يترتّب على هذا التمايز أيّ أثرٍ قيميٍّ أو أخلاقيّ.

فإن «هذه الفوارق لا علاقة لها بكون الرجل أو المرأة جنسًا أفضلَ والثاني جنسًا أدنى وأحقرَ وأنقصَ، فإنَّ لقانون الخلقة قصدًا آخرَ في ذلك، فالله سبحانه أوجد هذه الفوارق من أجل توثيق العلاقات العائليّة بين الرجل والمرأة، وتقوية أساس الوحدة بينهما. أوجد هذه الفوارق من أجل أن يوزّع المسؤوليّات بينهما ويُحدّد الحقوق والواجبات لكلٍّ منهما على صعيد الأسرة وغيرها. وإنّ الهدف من الاختلاف بين الرجل والمرأة يُشبه إلى حدٍّ بعيدٍ الهدف من اختلاف أعضاء الجسد الواحد، فحين عيّن موقع كلٍّ من العين والأذن واليد والعمود الفقري... لم يُكن يُفضِّل عضوًا على عضوٍ أو يُحبّ عضوًا أكثرَ من الآخر»[2].

5. وجوه الاختلاف بين الرجل والمرأة

وعلى ضوء ما أسلفنا نعرض أبرز وجوه الاختلاف بين المرأة والرجل ضمن البنود الآتية:

أ. التمايز الجسديّ: يختلف دور الرجل عن المرأة في مسألة التناسل حيث تحضن الأمّ

[1]- ﴿ضَرَبَ اللَّهُ مَثَلًا لِلَّذينَ كَفَرُوا امْرَأَتَ نُوحٍ وَامْرَأَتَ لُوطٍ كانَتا تَحْتَ عَبْدَيْنِ مِنْ عِبادِنا صالِحَيْنِ فَخانَتاهُما فَلَمْ يُغْنِيا عَنْهُما مِنَ اللَّهِ شَيْئاً وَقيلَ ادْخُلاَ النَّارَ مَعَ الدَّاخِلينَ﴾، سورة التحريم: الآية 10.

[2]- مطهري، مرتضى، **نظام حقوق المرأة في الإسلام**، ص 145 – 146، مؤسسة الإعلام الإسلاميّ، بيروت، 1985.

جنينها مدّة تسعة أشهرٍ. ويحتاج هذا الأمر إلى اختلاف أجهزة الأمّ عن أجهزة الأب ودورها عن دوره. وبعد الحمل والولادة يحتاج الطفل الوليد إلى الغذاء فجهّز الله بحكمته الأمّ بوسائل تغذيته. وبعد هذين العنصرين المميّزين للمرأة عن الرجل يبدو الاختلاف في بنية الجسد واحدًا من وجوه التمايز بين الجنسين

«فجسد الرجل وأعضاؤه أضخم من جسد المرأة وأعضائها، والرجل غالباً أطولُ من المرأة، ويمتاز بخشونة صوته وهي بنعومته وتنمو المرأة أسرع من الرجل. وتصل المرأة إلى البلوغ قبل الرجل وتتوقّف عن الإنجاب قبله، وهي أكثر منه مقاومة للأمراض، وتتميّز الأنثى عن الذكر في سبقها له في القدرة على التكلّم في مرحلة الطفولة، ودماغ الرجل أكبر من دماغ المرأة نسبيًّا، وإذا قيس دماغ المرأة إلى سائر أعضاء جسدها فهو أكبر من دماغ الرجل، ورئتا الرجل أكبر من رئتي المرأة، وتتفوّق المرأة على الرجل في سرعة دقّات قلبها»[1].

ب. الخصائص الروحيّة والعاطفيّة:

تختلف عواطف الرجل والمرأة كمًّا وكيفًا، والمقصود من التمايز الكمّي اشتراك الرجل والمرأة في مجموعةٍ من العواطف الإنسانيّة، وتمايزهما في مقدار هذه العواطف عندما نُقارن بينهما، وذلك كالاختلاف في درجة التعقّل والحزم والتروّي وأمثالها وكالاختلاف في الحنان وعاطفة الحبّ وما شابه. فالرجل غالبًا، لا دائمًا، متروٍّ أكثر من المرأة، وهي تملك عواطفَ جيّاشةً أكثر ممّا يتوفّر هو عليه. ونذكّر بما أشرنا إليه قبل قليل، وهو أنّ هذا الاختلاف تابع للحكمة الإلهيَّة، فلولا هذا التمايز العاطفيّ بين الرجل والمرأة لما قامت للأسرة قائمةٌ. وكيف تستقرّ الأسرة دون عاطفة الأمّ الجيّاشة الّتي تفدي ابنها بروحها؟ أو تستقرّ الأسرة دون تروّي الرجل وتردّده قبل الإقدام على اتّخاذ قرار يتعلّق بأسرته؟

والمقصود من التمايز الكيفيّ هو الخصائص المرتبطة بالمرأة بما هي امرأةٌ وبالرجل بما هو رجلٌ، فقد زوّد الله كلًّا منهما بعواطف تختلف في نوعها وكيفيّتها عن العواطف الّتي زوّد بها

---

[1]- مطهري، مرتضى، **نظام حقوق المرأة في الإسلام**، ص173.

الآخر. ومن أبرز أمثلة ذلك اختلاف كلٍّ من الرجل والمرأة في نظرته إلى الآخر، فالرجل بطبيعته في علاقته مع المرأة منجذبٌ إليها وهي جاذبةٌ، وهي تطلب الحماية وترغب في اللجوء إلى رجلٍ وهو بطبعه يميل إلى الحماية والاحتضان. وقد زوّدهما الله بالخصائص الجسديّة الّتي تتناسب مع هذه الخصائص العاطفيّة.

6. منابع الاختلافات الحقوقيّة بين الرجل والمرأة

يُعلم ممّا تقدّم أنّ اشتراك المرأة والرجل في الهويّة والمقام والمنزلة بل والأصول القانونيّة الكليّة، لا يمنع من اختلاف التفاصيل المرتبطة بكلٍّ منهما. ويحتاج تبرير هذه الفوارق إلى بيان نقاطٍ نُدرجها في ما يأتي:

يقضي اشتراك الرجل والمرأة في الهويّة والطبيعة اشتراكهما في الحقوق والتكاليف. ومن هنا، فإنَّ اختلاف بعض الحقوق أو التكاليف لا بدّ من أن يكون استثناءً وعلى خلاف القاعدة الأصليّة.

هذه الحقوق والتكاليف المختلفة ليس لها بعدٌ قيميٌّ، ولا تؤدّي بأيّ وجهٍ إلى رفعة المرأة أو الرجل أو دناءة مقامهما، ولا تؤدّي بالتالي إلى تقسيم النوع الإنسانيّ إلى مرتبتين.

إنّ أكثر هذه الاختلافات الحقوقيّة والقانونيّة ينشأ نتيجة طروء عناوين خاصّةٍ على الرجل أو المرأة جرّاء موقعهما الّذي يأخذانه داخل الأسرة، ومن هذه العناوين: أب، أمّ، زوج وزوجة، أخ وأخت، عمّ وعمّة، وهكذا... وليست هذه الاختلافات مترتّبةً على عنوان الرجولة أو الأنوثة. وما يؤكّد هذا المدّعى هو أنَّ اختلاف الرجل والمرأة في الحقوق ميدانه ساحة الأسرة. هذا ولا ينفي وجود بعض الاختلافات الجزئيّة المترتّبة على عنوان الرجولة والأنوثة.

ينشأ أكثر الأسئلة والاعتراضات على حقوق المرأة في الإسلام من النظرة الجزئيّة، وإلّا فإنَّ النظر إلى نظام حقوق المرأة إلى جانب الأنظمة الأخرى ذات البعد الاجتماعيّ والسياسيّ والأخلاقيّ.... سوف يساعد على تقديم الجواب عن الأسئلة المثارة.

في البحث عن نظام حقوق المرأة في الإسلام لا بدّ من الالتفات إلى نقاطٍ رئيسةٍ ثلاثٍ، هي:

- إنّ الهدف من القوانين المرتبطة بالمرأة، كما سائر القوانين، هو الأخذ بيد الإنسان للوصول إلى السعادة والقرب من الله تعالى. وهذا ما يبرّر اهتمام الإسلام بعفّة المرأة وطهارتها. ومن هذا الاهتمام ينشأ الاختلاف في بعض الحقوق والتكاليف.

- يهتمّ الإسلام بشكلٍ واسعٍ بالأسرة، حيث إنّها المهد الّذي يحتضن حياة الإنسان في مرحلة طفولته، وفيها يكتسب أهمّ العناصر المكوّنة لهويّته وشخصيّته. وقد نظّم الإسلام رؤيته الحقوقيّة والقانونيّة على ضوء هذا الاهتمام ما أدّى في بعض الأحيان إلى شيءٍ من الاختلاف بين الرجل والمرأة في بعض التفاصيل القانونيّة.

- إنّ الاختلاف المشار إليه بين الرجل والمرأة في الحقوق والواجبات يستند إلى منهجٍ واقعيٍّ حكيمٍ، ولا يستند إلى التحكّم والظلم أو التمييز. وبعبارةٍ أوضح: إنَّ الاختلاف بين الرجل والمرأة يُعطي كلًّا منهما دوراً خاصّاً به في المجتمع وموقعاً كذلك. ومن الطبيعيّ أن تترتّب على الأدوار المختلفة حقوقٌ وواجباتٌ مختلفةٌ. فكما أنّ اختلاف القوانين يكون ظلماً مع وحدة الواقع، كذلك وحدة القوانين مع اختلاف المواقع. والإسلام يُعارض الظلم بكلا نوعيه. ومن هنا فإنّه في العناصر المشتركة قد شرّع للرجل والمرأة أحكاماً متطابقةً، وميّز بينهما في جهات الاختلاف.

فلسفة اختلاف الموقع والدور الاجتماعيّ

ويبقى بعض الأسئلة الجديرة بالبحث مثل: ما هي الاختلافات الطبيعيّة الّتي يجب أن يترتّب عليها اختلاف الموقع والدور الاجتماعيّ وبالتّالي اختلاف الحقوق والقوانين؟ أو كيف يترتّب التمييز القانونيّ والحقوقيّ على الاختلاف الطبيعيّ؟ ويمكن الإجابة عنها باختصارٍ كالآتي:

1. هذان سؤلان، وغيرهما، يكشفان، بعد الاعتراف بأصل الاختلاف، عن الحاجة الإنسانيّة العميقة إلى مصدرٍ تشريعيٍّ غير إنسانيٍّ وهو الله سبحانه عن طريق الوحي والأنبياء، فإنَّ الإنسان قد يعلم بوجود اختلاف في الدور بين الرجل والمرأة، ولكنّه لا يدرك ما يناسبه، لو تُرك له اختيار القوانين المناسبة لموقع كلٍّ من الرجل والمرأة. ومن هنا، فإنّنا سوف نتواضع إلى أقصى حدود التواضع ونُقرّ بأنّ اختلاف موقع الرجل والمرأة لا بدّ من أن يؤدّي إلى اختلافٍ

حقوقيٍّ وقانونيٍّ بينهما دون أن ندّعي القدرة على معرفة سائر التفاصيل أو القدرة على اكتشاف الجزئيّات أو تبريرها جميعاً. ونشير إلى أنّه يُشترط في تأثير الاختلافات الطبيعيّة على مستوى القانون، أن تكون هذه الاختلافات دائمةً وعامّةً وثابتةً.

2. على ضوء ما تقدّم يتّضح سرّ اجتماع أكثر نقاط التمايز القانونيّ والحقوقيّ بين الرجل والمرأة في البيئة الأسريّة، وذلك أنّ الرجل كما المرأة يأخذ كلٌّ منهما موقعاً خاصّاً في الأسرة يُميّزه عن موقع الآخر ولا يمكن أن يحلّ محلّه بأيّ وجهٍ من الوجوه. وربّما يُفسّر هذا الأمر النهي الإلهيّ عن تمنّي الرجل ما فضّل الله به المرأة والعكس[1].

3. الملازمة والترابط بين الحقوق والواجبات، وبين الحرمان والإعفاء من جهةٍ أخرى، أي: أنّ من يُعطى حقًّا -رجلًا كان أو امرأةً- لا بدّ من أن يُطالب بتكليف بإزائه، كما أنّ التكليف يولّد حقًّا كذلك، ولا ينبغي توهّم الانفصال بينهما؛ بحيث يكون لشخصٍ مّا حقوقٌ لا تُقابَل بواجبات، فالتمكين حقٌّ للرجل وواجبٌ على المرأة، وفي مقابل هذا الأمر نُلاحظ أنَّ النفقة حقّ للمرأة وواجبٌ على الزوج.

وإنّ الحرمان من الحقّ يقابله الإعفاء من الواجبات الّتي كان لا بدّ من ثبوتها على تقدير ثبوت الحقّ. والالتفات إلى هذه النقطة الجوهريّة سوف يُزيل توهّم الظلم والتمييز بين الرجل والمرأة، تعالى الله عن ذلك. وهذا التوازن بين الحقوق والواجبات هو أحد مظاهر الحكمة والعدالة الإلهيَّة. وقد عبّر القرآن الكريم عن هذه الحقيقة بأخصر العبارات وأبلغها؛ حيث قال: ﴿**وَلَهُنَّ مِثْلُ الَّذي عَلَيْهِنَّ بِالْمَعْرُوف**﴾[2].

الفعالية الاجتماعية للمرأة بنظر الإسلام

تُطرح الكثير من التساءلات حول قضية عمل المرأة وحضورها الاجتماعي الفاعل، اعتمادًا على أن الدين قد حفظ لها قُوتها وحاجاتها المادية، وأنه لم يشأ أن يجعل من المرأة كائناً

[1]- ﴿وَلا تَتَمَنَّوْا ما فَضَّلَ اللَّهُ بِهِ بَعْضَكُمْ عَلى بَعْضٍ لِلرِّجالِ نَصيبٌ مِماَّ اكْتَسَبُوا وَلِلنِّساءِ نَصيبٌ مِماَّ اكْتَسَبْنَ وَسْئَلُوا اللَّهَ مِنْ فَضْلِهِ إِنَّ اللَّهَ كانَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَليماً﴾، سورة النساء: الآية 32.

[2]- سورة البقرة: الآية 228.

محتاجاً، ففرض على الرجال تأمين نفقاتها وأسرتها، ليكون بذلك قد وضع عنها عبئًا ثقيلًا، وتبعًا لهذا المنطق يصبح موضوع عمل المرأة مسألةً اختياريةً محضةً، والواضح أن هذه النظرة الضيّقة، لا تستند على رؤيةٍ موضوعيةٍ ومتكاملةٍ إلى وظيفة المرأة في الحياة كشريكٍ للرجل تتناصف معه إدارة المجتمع، وتؤدّي دورًا كبيرًا في تشييد أركانه.

والصحيح هنا، أنه يجب النظر إلى قضية فاعلية المرأة في المجتمع وفي مختلف الوظائف والمواقع على أنها تشكّل بُعداً خاصاً من أبعاد الحضور الاجتماعي الفاعل لها، وأداءً طبيعياً لدورها ووظيفتها العامّة في الحياة، وهي لا تنطلق بالضرورة من السعي لتأمين الحاجات المادية فحسب، بل إن دوافع المرأة نحو العمل كثيرةٌ ومتعدّدةٌ، كالحاجة إليها في وظائف يجب أن يؤدّيها خصوص المرأة في المجتمع الإسلامي، أو أداء الوظيفة الطبيعية للمرأة في ما يخصّ النساء، بل حتى لو كان عملها من باب تحقيق الطموح والذات فهو من الأمور الراجحة والمقبولة والضرورية، لأن المرأة بهذا تعيش الأمل الذي يعطيها الثقة بالنفس، والمثابرة والقوّة في حضورها الإيجابي في المجتمع، ما ينعكس استقراراً على الشخصية، وعلى مجتمعها الخاص والصغير المتمثّل بالزوج والأسرة، بل قد يكون محرّكاً للإبداع عند المرأة في مجالات عملها المختلفة كما أثبتت التجربة.

خاتمة

- إنّ قضية موقع المرأة في المجتمع ودورها وحقوقها قد خضعت لتجاذباتٍ حادّةٍ في القرون الأخيرة، وخلص الغرب إلى تصوّرٍ خاصٍّ لهذا الموضوع، واختار لنفسه طريقاً محدّدًا وشاملًا نسبيًّا على هذا الصعيد، وذلك على الرُّغم ممّا مرّ به هذا الموضوع من مراحل وخلافات وما دخله من إرهاصاتٍ ومخاضاتٍ. لكنّ القرن العشرين كان بمثابة نوع من اكتمال الصورة – غربياً - لهذه الإشكالية التي بلغت الغاية في التعقيد. لكن القرن العشرين نفسه كان، على صعيد العالم الإسلاميّ، مختلفاً جداً، ذلك أنّه شكّل قرن تفجّر الجدل حول هذه المقولة الشائكة، وخُلقت نتيجة ذلك اتّجاهاتٌ وآراءٌ ومدارسُ كثيرةٌ ومتنوّعةٌ، بلغت درجة التباين الحادّ.

- بغضّ النظر عن الفلسفة التي قامت على أساسها الحركة النسوية (الجندر)، وعن الغاية والأهداف التي رسمتها لنفسها، فإنّها حقّقت تغييرًا اجتماعيًّا واضحًا وقويًّا في قيم المجتمعات والشعوب وثقافاتها، إذ لم يكتف دعاة هذه الحركة بتياراتها وألوانها المتعدّدة في كل العالم بطرح النظريات والصدح بالشعارات ومواجهة أفكار الآخر الدينية وغير الدينية. بل تمكّن هؤلاء من خلال المؤتمرات الدولية والتغلغل في المؤسسات التربوية والإعلامية وغيرها من الحضور بفاعلية في المحافل الأممية، والتحرك لسن الشرع الدولية، وتعديل الكثير من قوانين الدول بما ينسجم مع ثقافة الجندر وتطلّعاته، ولم يقتصر ذلك على قوانين الأحوال الشخصية والعمل والتعليم ونحوها...، بل سرى إلى تفاصيل وجزئيات الحياة والإدارة، كالكتابة على تذاكر الطيران وغيرها من الوثائق الرسمية كلمة الجندر بدل الجنس للإشارة إلى الذكورة أو الأنوثة.

- من أخطر الآثار الناشئة عن الجندر، والتي انعكست على حياة المجتمعات الغربية أولاً وبدأت بالتسلّل إلى مجتمعاتنا المحافظة ثانياً، ما يرتبط بحرف دور المرأة في تشكيل الأسرة الطبيعية المنسجمة مع فطرة الإنسان وخلقه، وتربيتها، وتحصينها من الرذائل، عن مساره الفطري، ففُتحت العلاقات بين الذكر والأنثى وأصبح الإنجاب خارج إطار الأسرة أمرًا طبيعيًّا ومشرّعًا، بل وفُتح الباب القانوني للعلاقات المثلية (الزواج المثلي) الذي يلغي كليّاً فكرة الأسرة...، وفي الواقع إنهم قتلوا الروح في البناء والروابط الأسرية التي تشكّل المرأة (الزوجة والأم) ركنه الأهم والأساس.

- لم يعد من حجة ولا مبرّر للمفكّرين والمثقفين المسلمين على اختلاف مذاهبهم ومواقعهم، بالتلهّي بقضايا المرأة المسلمة من الناحية الفكرية والحقوقية وغيرهما مما شغل بال المسلمين لعقود من الزمن، وأغفلهم عن الأفكار والثقافات الكثيرة الوافدة إلى مجتمعاتنا ومؤسساتنا تحت عناوين مدنية برّاقة، ولكن تعود إلى مرجعيّةٍ واحدةٍ وهي الجندر.

- بناءً على رؤيتنا الإسلامية، إننا نرى أنّ المرأة قلب المجتمع، ومركز حياته وبقائه، فكما أنّ القلب في الجسم البشريّ مركزُ حياةٍ، وديمومةُ بقاءٍ واستمرارٍ، كذلك المرأة قلب المجتمع، فإذا صلحت صلح المجتمع، وإذا فسدت فسد المجتمع. والمرأة تُمثّل نصف المجتمع من

الناحية العددية، وتلد وتربّي النصف الآخر منه، فتكون بمثابة كلّ المجتمع ومدرسةً تربويةً له، وتعكس عنوان حضارته، وقوّته ومقدار تقدُّمه ورفعته، وكذلك إذا فسدت المرأة تكون مصدر فساد المجتمع وضياعه. وقد عبر أحد عظماء هذا الزمان عن ذلك قائلاً:

«المرأة هي رمز تحقّق آمال البشرية، وهي المربّية للنساء والرجال العظام، فمن أحضان المرأة يتسامى الرجل، وحضن المرأة هو الموضع الذي يتربّى فيه النساء العظام والرجال»[1] .

- لقد اضطرب المعيار الاجتماعيّ في تقييم المرأة وتحديد منزلتها الاجتماعيّة في عصور الجاهلية القديمة أو الحديثة؛ أمّا الدِّين الإسلاميّ فقد لحظ في تشريعاته المرأة وأعطاها حقوقها كافةً، فقد حفظ الحقوق المعنوية والمادّية للمرأة، وساواها في الحقوق مع الرجل بما ينسجم مع طبيعتها وتكوينها كأنثى. وترتبط فلسفة هذه التشريعات في الدِّين الإسلاميّ بقضية إنصاف المرأة كإنسانٍ ذي تكوينٍ جسديٍّ ونفسيٍّ يختلف عن الرجل، وبالتّالي فإنّ الإنصاف والرحمة يقتضيان وجود نوعٍ من التفاوت والتمايز في التشريعات على مستوى الحقوق والواجبات بين المرأة والرجل، وهو ما يُحقّق للمرأة شأنها المتعالي والرفيع، «كإنسان» لا كـ «رجل»، إذ الرجولة ليست من لوازم إنسانية المرأة.

- لعلّ من أبرز الإشكالات التي عانت منها الاتّجاهات الفكرية الإسلامية هي مرجعية الغربيّ، أي أنّ فريقًا كان يرى الأمثولة في الأنموذج الغربيّ، فكانت الرؤى والقراءات تُصاحب هذه الأمثولة على الدوام أو غالبًا، لكنّ فريقًا آخر كان يتموضع في مكانه، والمرجعية العكسية التي تدفعه إلى هذا التموضع هي الغرب نفسه. لكنّ المفكّر الإسلاميّ الذي يريد تقديم صياغةٍ حقوقيةٍ وقيميةٍ متكاملةٍ لموضوع المرأة لا يحقّ له من ناحيةٍ منهجيةٍ ومعرفيةٍ أن يتماهى والغربيّ في مشروعه، حتّى لو كان مشروعه من أسلم المشروعات، وهو أمرٌ، مع الاعتراف بعولمة بعض فروع الثقافة اليوم، يؤول في ما يؤول إليه، إلى إلغاء أو تشويه الخصوصيات الفكرية والثقافية للحضارات والأمم.

[1]- روح الله الموسوي الخميني، **صحيفة الإمام**، مؤسسة تنظيم ونشر تراث الإمام الخميني، 1430هـ - 2009م، ط1، ج7، ص 341.

المصادر والمراجع:

1. القرآن الكريم

2. حمدي عبد الرحمن حسن، **المشاركة السياسية للمرأة**، خبرة الشمال الأفريقي، القاهرة، مركز دراسات المستقبل الأفريقي، 2001، ص 9.

3. روح الله الموسوي الخمينيقدس سره، **صحيفة الإمام**، مؤسسة تنظيم ونشر تراث الإمام الخميني، 1430هـ - 2009م، ط1، ج7، ص 341.

4. مطهري، مرتضى، **نظام حقوق المرأة في الإسلام**، ص 145 – 146، مؤسسة الإعلام الإسلاميّ، بيروت، 1985.

5. مهريزي، مهدي، **فقه المرأة** (دراسات نقدية ومنطلقات التجديد المنهجي)، ص 34، ط 1، مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلاميّ، بيروت، 2008م.

6. النيْهوم، الصادق، الحديث عن المرأة والديانات، ص49، مكتبة الينهوم، سلسلة الدراسات(1).

7. ***Significance of Gender***: Theory and reserach about Difference, Blackswell Publishers, 1997, pp 122 - 125.

النَّسويَّة الأدبية

رؤيةٌ نقديّةٌ للمعطى والمنهج

د. عبد المجيد زراقط[1]

مقدِّمة

تهدف هذه الدِّراسة للباحث اللبناني البروفسور عبد المجيد زراقط إلى تقديم تعريفٍ لماهيّة الحركة النسويّة في فضائها الأدبي والإبداعي. كما يعرض إلى تيّاراتها والنظريات التي قدّمتها في سياق التجربة الأدبية ومناهجها النَّقديَّة المتعدِّدة والمتنوِّعة. وفي سياق متاخماته النقدية للقضية النسوية يعقدُ الباحثُ جملةَ مقارناتٍ مع النظريات الحديثة ليُبيِّن أوجهَ الاختلاف في الرؤية والمنهج، وكذلك إلى الآثار الناشئة عن حضور الثقافة النسوية الغربية على الحركة الأدبية النسوية في العالم العربي.

تطورَّت النِّسوية من حركةٍ سياسيّةٍ تنادي بالمساواة بين المرأة والرَّجل، في الحقوق... إلى فلسفة لها رؤيتها إلى الوجود والمعرفة والقيم والمجتمع، وهذا ما جعل روجيه غارودي يرى أنَّها «ليست حكراً على النساء وحدهن، بل هي فلسفة للجنسين معاً، أي لكلّ من يؤمن بمبادىء هذه الفلسفة، ويناضل من أجلها فكراً وقولاً وعملاً»[2].

---

[1]- باحث وأستاذ محاضر ومشرف على الدكتوراه في الجامعة اللبنانية ـ لبنان.

[2]- **روجيه غارودي، من أجل ارتقاء المرأة**، ترجمة جلال مطرجي، بيروت: دار الآداب، ط2، 1988، ص96.

ولعلَّنا لا نبعد عن الصَّواب عندما نرى أنَّ النِّسوية، بدأت حركةً سياسيَّةً اجتماعيَّةً ترى أنَّ النّظام المجتمعي السائد نظامٌ أبويٌّ - ذكوريٌّ، يتخذ الرَّجل فيه دور المركز - الذات والمرأة الدَّور الثانوي - الآخر المساعد، دعت إلى مساواة الجنسين سياسيّاً واقتصادياً واجتماعياً ونيل المرأة الحقوق التي يتمتع بها الرَّجل. ثم تطوَّرت هذه الحركة السِّياسيَّة إلى حركةٍ عقديَّةٍ لها رؤاها إلى الوجود وقضاياه؛ وهي رؤى تنطلق من التّجربة النِّسوية الخاصَّة البيولوجيَّة والمجتمعيَّة: الأمومة على سبيل المثال، وهي بوصفها هذا حركةٌ عقديَّةٌ للرِّجال والنِّساء معاً.

في نقد الحركة النِّسوية

في سياق نقد هذه الحركة، يرفض بعض الباحثين مصطلح «النِّسويَة» لأنه، كما يرى، مصطلحٌ يتضَّمن مفاهيمَ وأهدافاً سياسيةً، ويميِّز بين مصطلح «أنثوي» لأنه يحدِّد الجنس البيولوجي و «نسوي»، بوصفه مصطلحاً دالاًّ على مفاهيمَ ثقافيّةٍ للنَّوع الاجتماعي[1]. ويرى أنَّ للمرأة، بوصفيها: الأنثوي والنِّسوي خصوصية من دون شك، لكنَّها خصوصيَّةٌ عامَّةٌ، إذ إن لكلِّ امرأةٍ تجربتها الخاصّة، ما يعني أن التجارب النِّسوية تتعدَّد بتعدُّد النِّساء؛ الأمر الذي يتيح القول:

من الصَّعب تحديد هوية «المرأة - الأنموذج الكلِّي» وخصوصيَّتها، فالنِّساء لسن كمّاً واحداً، وإنَّما هنَّ كائناتٌ متعدِّدةٌ ومتنوِّعةٌ، وكذلك هي تجاربهن المنتمية إلى «ما لا يمكن تحديده». لهذا، فإنَّ الكتابة التي تتمثّل هذه التجربة وتمثِّلها لغةً أدبيّةً هي كتابةٌ لا يمكن أن نحيط بها، وإن كان من إصرار على التَّحديد، فإنَّ ذلك ممكن إن تم وضع كلٍّ من الرَّجل والمرأة في تكوينه البيولوجي، وهذا أمر غير صحيح، فالكتابة لا تمثِّل هذا التكوين فحسب، وإنما تمثِّل التجربة الإنسانيّة الكيانية المجتمعية لكل منهما، ليس بوصفه كائناً بيولوجياً مستقلاًّ، وإنما بوصفه كائناً مجتمعياً ينتظم في بنيةٍ مجتمعيةٍ يتخذ فيها موقعاً يؤدِّي منه دوراً، أو مواقع يؤدِّي منها أدواراً.

[1]- بام موريس، **الأدب والنِّسوية**، ترجمة سهام عبد السلام، القاهرة: المجلس الأعلى للثقافة، ط1، 2002، ص30.

وإن كان من تمييزٍ حقيقيٍّ، فإنَّه تمييزٌ يعتمد معيار السُّلطة/ الخطاب الأبوي. وهذا المعيار ليس معياراً بيولوجياً، وإنَّما هو معيارٌ سلطويٌّ، فإن كان الصّوت السّلطوي ذكريَّاً، فإن كثيراً من النِّساء ينطقن بهذا الصَّوت.

تصف «ماري إلمان» كتابة «سيمون دي بوفوار» بالذّكورية، بسبب نبرتها السُّلطوية الواضحة، فهي ترى أنّ الصَّوت الذكوري ليس محصوراً في جنس الرجال، كما هي الحال مع الصوت الأنثوي، فهو ليس محصوراً في جنس النِّساء.

لكن، وما دامت الكتابة النِّسوية تسعى إلى هدم هذا الخطاب الأبوي المسيطر، منذ آلاف السِّنين، وطالما أنه ارتبط بالرَّجل، فمن الطّبيعي أن ترتبط الكتابة النِّسويَّة بالمرأة بالدَّرجة الأولى، ولكن ليس بأيِّ امرأةٍ، وإنما بالمرأة التي يصدر خطابها من منظور نسويٍّ حدَّدناه في ما سبق من قولٍ، وقد يشاركها رجالٌ في الصدور عن هذا المنظور.

شيءٌ من تاريخ الحركة النِّسوية

الحركة النِّسوية الأولى طالبت، في القرن التَّاسع عشر، بالمساواة الاجتماعية والقانونيّة بين الرَّجل والمرأة، ولم تكن تُسمَّى، آنذاك، بالحركة النِّسوية وإنَّما كانت حركةً مطلبيَّةً. الحركة النِّسوية الثانية استمدَّت أفكارها من كتابين: أوَّلهما كتاب «كيت ميليت» **عن السِّياسات الجنسيَّة**، وثانيهما كتاب «فردريك أنغلز»: «**أصل العائلة والملكية الخاصّة**»، وجاء فيه أن النِّظام الأبوي (البطريركي) قام على سيطرة الرَّجل على الأسرة واضطهاده للمرأة، وأنَّ هذا النِّظام ليس النِّظام الوحيد الذي عرفه التاريخ الإنساني، فقد سبقه النِّظام الأمومي الذي كانت فيه الملكيّة جماعيّةً والنّسب يعود إلى الأم، ثم حدث التطوُّر الخطير، فتمَّ الانتقال إلى النِّظام الأبوي؛ حيث الملكيَّة خاصَّةٌ والنَّسب يعود إلى الأب، وفيه تمَّت الهزيمة التاريخيَّة للنّساء، إذ ظهر شكل العائلة الأبويّة، حيث الزّواج الآحادي، وهو آحاديٌّ للمرأة فحسب.

في هذه العائلة، صار دور المرأة زوجةً تنجب الأبناء، وتعمل في المنزل في المدينة، أو في المنزل والحقل في الرِّيف. وفُرضت عليها العفّة كي يضمن الرّجل أنَّ من تلدهم هم أولاده

الذين يرثونه. حدث هذا نتيجة تغيُّر موقع كلٍّ من الرَّجل والمرأة في البنية المجتمعية ودوره في هذه البنية، فالرَّجل هو الأقوى، فسيطر، وغدت سيطرته سياسة حكمت جميع المجتمعات البشريَّة.

رأت الحركة النِّسويّة أنَ هذا النِّظام الذي تشكّل نتيجة تطوُّرٍ مجتمعيٍّ يمكن أن يتغيَّر نتيجة تطوُّرٍ مجتمعيٍّ آخرَ، وهي تعمل من أجل حصول هذا التطوُّر الذي يغيِّر النظام الأبوي إلى نظام آخر يتمُّ فيه إلغاء الأسرة الأبوية التي تقوم على ركيزةٍ مادِّيةٍ هي عدم المساواة بين الزَّوج والزَّوجة، فالزَّوج يقوم بالعمل المنتج والزوجة تقوم بالأعمال المنزلية المجانية.

كان كتاب أنغلز هذا، إضافةً إلى كتابات ماركس ومنظِّري الماركسيَّة، أساس الحركة النِّسوية الماركسيَّة التي ترى أن الرأسمالية والملكية الخاصَّة هما ما أدَّى إلى هزيمة النِّساء وهيمنة الرجال، أما الحركة النِّسوية الليبرالية فطالبت بأن يوفِّر النِّظام الرأسمالي الفرص والحقوق نفسها للنساء والرِّجال، من طريق سنِّ القوانين القاضية بذلك، وتشكيل القوى الضّاغطة من أجل نيل المرأة حقوقها.

في مسار هذه الحركة، دعت «**فرجينيا وولف**» (1882 - 1941)، منذ سنة 1919، النِّساء إلى العمل من أجل تأسيس هويِّة خاصَّة بهنّ، وتحرير قدراتهن الإبداعيَّة والتعبير عن تجاربهنّ الشخصيَّة الخاصَّة. ثمَّ عرفت الحركات النِّسويّة تعدُّداً وتنوُّعاً، فمن حركاتها ما يسمَّى بالحركة النسوية الجديدة، وهي ترى أن العالم يعرف «مقهوراتٍ هنَّ المرأة والطَّبيعة وشعوب العالم الثَّالث»، ومن يقهرهن هو الرَّجل الأبيض، ولهذا لا بدّ من السَّعي للتخلّص من سلطة هذا الرجل المركزيَّة، وتحصيل الحقوق المهدورة لهذا الثلاثي وصونها، وقد تفرّع من هذه الحركة ما سمِّي بالنسوية البيئية، وأوّل من وضع هذا المصطلح «**فرانسواز دوبون**(1974)» في كتابها: «**النِّسوية أو الموت**»، وتطوَّرت رؤى هذه الحركة، فغدت تدعو إلى مناهضة كلِّ تمييزٍ واضطهادٍ، على أيِّ أساسٍ: عرقيٍّ أو طبقيٍّ أو جنسيٍّ أو بيئيٍّ[1].

[1]- سارة جامبل، **النِّسوية وما بعد النِّسوية**، ترجمة أحمد الشامي، القاهرة: المجلس الأعلى للثقافة، ط1، 2002، ص323. مصطلحات نسوية، الايكولوجيا النسائية (المرأة أرض... الأرض المرأة)، شبكة النبأ المعلوماتية www.annabaa.org

تيارات الحركة النَّسوية

يمكن تصنيف تيارات الحركة النِّسوية كما يأتي:

1- النِّسوية الليبراليَّة: يعتمد هذا التيّار، إضافةً إلى ما قلناه قبل قليلٍ، الفكر «اللِّيبرالي»، ومحوره فكرة المساواة، بين الرّجل والمرأة وكلّ البشر، في توفير فرص العمل وتحقيق التكافؤ والتقدير، من دون التمييز على أساس اللون أو النَّوع أو العرق..

2- النِّسوية الرَّاديكاليّة: يعتمد هذا التيّار ثنائيَّة الذَّكر/ الأنثى، فإن كان الذكوريون يرون أن الجسد الأَنثوي علامةٌ تدلُّ على ضعف المرأة العقلي والثقافي والعلمي والاجتماعي...، فإن التيار الأنثوي هذا يرى أن الجسد الأنثوي علامة تدلّ على تفوُّق المرأة على الرَّجل، فهي «الأم» المنجبة بيولوجياً، و«الأمُّ» المنجبة اجتماعيَّاً وثقافياً قيماً خاصَّةً بالمرأة.

3- النَّسويَّة الماركسيّة: سبق أن تحدَّثنا عن هذا الاتجاه، ونضيف، هنا، أنَّ هذا التيار يركِّزعلى العامل الاقتصادي، فيرى أنَّ الاختلاف النَّوعي بين الرَّجل والمرأة، يُستخدم في استغلال المرأة في سوق العمل، وفي البيت، حيث يقتصر دورها على الإنجاب والخدمة المنزلية، ويدعو إلى المساواة والمشاركة.

4- النِّسوية ما بعد البنيويَّة: يقرّ هذا التيّار بقبول الاختلاف، ويدعو إلى الاعتراف بكل صفات الشخصيّة وتقديرها جميعها من دون تمييز، ويرى أنَّ هذا الأمر يبشِّر بحياةٍ أفضل للفرد ذكراً كان أم أنثى، وأنَّ التمييز النّوعي هو نسقٌ ذهنيٌّ لا علاقة له بالاختلاف البيولوجي.

5- النَّسوية الملوَّنة: يقرُ هذا التيّار بالاختلاف كما أقرَّ به الاتجاه ما بعد البنيوي، لكنّه يقرِّر أنَّ تجارب النِّساء الملوَّنات تختلف عن تجارب النِّساء الغربيّات، فقهرهنَّ كان قهراً مزدوجاً، من مجتمعاتهن ومن الاستعمار الغربي معاً، وهو استعمارٌ نفَّذه كلٌّ من الرجل الغربي والمرأة الغربيَّة. ويؤكِّد الخصوصيَّة التي تنتج رؤًى خاصَّةً.

يرى «**ديفيد كارتر**» أنَّ

«ما يوحِّد مختلف أنواع النَّظريَّة الأدبيَّة النِّسويَّة ليس تقنيَّةً نقديَّةً محدَّدةً، وإنَّما الهدف المشترك، المتمثِّل في رفع مستوى وعي المرأة لأدوارها...، والكشف عن مدى الهيمنة الذكوريَّة...»

ويضيف، فيتحدَّث عن اتِّفاقٍ عامٍّ، بين معظم الكتَّاب مفاده أنه يمكن تقسيم النَّظريَّة النِّسوية إلى مرحلتين برزت في أولاهما «**فرجينيا وولف**» و«**سيمون دي بوفوار**» (1908 - 1986)، وبرزت، في ثانيتهما «**كيت ميليت**» (1934)، و «**ساندرا جيلبرت**» (1936) و«**سوزان جوبر**» (1944)، و«**ألين شووالتر**» (1941)، و«**جوليا كريستيفا**» (1941)، و«**هيلن سيسو**» (1937)، و«**لوس أيريغاري**» (1932)، و«**روث روبينز**»[1].

النِّسوية العربيّة الإسلاميّة

يمكن القول: إن الكلام على نسويةٍ إسلاميَّةٍ يعود إلى الزَّمن الذي صدر فيه كتاب «**نوليفر غول**»: «**الحداثة الممنوعة**» سنة [2]1991. لكنّ حركات المطالبة بحقوق المرأة في العالمين: العربي والإسلامي تعود إلى أواخر القرن التاسع عشر وأوائل القرن العشرين.

يمكن تصنيف النِّسوية العربيَّة- الإسلاميَّة، كما هي عليه حركات المطالبة، في الأقطار العربية والإسلاميَّة، بحقوق المرأة، في هذه الأيَّام، في ثلاثة تيَّارات هي:

1. نسويّةٌ مستغربةٌ، وهي حركةٌ نسويَّةٌ تتَّبع الحركات النِّسويَّة الغربيَّة، وترتبط بمبادئها ورؤاها، وقد وُصفت هذه الحركة بالتبعيَّة لهذا التيَّار أو ذاك من تيَّارات النِّسوية الغربيَّة. تقول «زهراء علي»، في هذا الشَّأن:

«إنّ النِّسوية الغربيِّة، «ككل الحقائق السِّياسيَّة، عندما تُفهم بطريقةٍ جازمةٍ، أو دوغمائيةٍ، تملك النَّزعة لتصبح أداةً ايديولوجيةً. عرفناها هكذا خلال الفترة

[1]- ديفيد كارتر، **النَّظريَّة الأدبيَّة**، ترجمة باسل المسالمة، دمشق: دار التكوين، طـ 2، ص89 - 96.

[2]- دلال البزري، **النِّسوية الإسلاميّة**، موقع «مركز دراسات الظَّاهرة الإسلاميّة».

الاستعماريَّة عندما كانت النِّسوية تستخدم لتساعد الهدف الاستعماري والسيطرة الغربيَّة على الأراضي الإسلامية». ويرى الإسلاميون أن هذا الاتِّجاه «ليس مجرَّد أفكارٍ عن حقوق المرأة الاجتماعيَّة بقدر ما هو أفكار عن الهوية الإسلاميَّة نفسها»[1].

2. نسويَّةٌ توفيقيةٌ، وهي حركةٌ نسويةٌ تحاول التّوفيق بين مبادىء النِّسوية الغربيِّة والمبادىء الإسلاميَّة؛ وهي تفعل ذلك، كما يبدو، نظراً إلى أنَ أيّ حركةِ مطالبةٍ بحقوق المرأة، في مجتمعٍ إسلامي، لا تسوِّغ مطالبها بمبادئ ورؤى إسلاميّة تحكم على نفسها بالإخفاق. وهذه الحركة انتقائيَّةٌ تنتقي من مبادىء النِّسويات الغربيَّة، ومن المبادىء الإسلاميَّة ما تراه مناسباً لها، وتحاول التَّوفيق بين ما تنتقيه، ما شكَّل اتجاهاً تصفه دلال البزري بقولها:

«ورثت النِّسوية الإسلاميَّة كلّ مفاعيل اندفاعة النّسوية الغربيّة، لكنّها تنكّرت لها، وقالت: إنه الإسلام»[2].

3. النَّسوية الإسلاميَّة، وهي حركةٌ تعمل على «متابعة قضيَّة حقوق المرأة، عبر تطبيق الشَّرع الإسلامي بشكلٍ كاملٍ وشاملٍ لكافة قضايا المجتمع، بما فيها قضية المرأة... والناشطات في التيارات الإسلامية يتبَّنين رأياً يؤكِّد تكامل الأدوار بين الرَّجل والمرأة»[3]. تحاول هذه الحركة أن تعيد النَّظر في «القراءة الأبويّة - الذكوريَّة» للإسلام التي سمحت باضطهاد النِّساء لا في الشِّرع الإسلامي. تقول زينب أنور، المديرة التنفيذية لجماعة «أخوات في الإسلام»، وهي منظمة ماليزية تعمل من أجل حقوق المرأة في إطار العمل الإسلامي:

«في مجتمعاتنا، الرِّجال يمتلكون السلطة، وهم يقرِّرون ما ينبغي أن يعنيه الإسلام، وكيف يمكننا أن نطيع هذا المفهوم المعيَّن في الإسلام...، لا أستطيع أن أعيش مع إلاهٍ ظالمٍ القانون الإسلامي نفسه تقدّمي، لكن أولئك الرِّجال الذين يسيطرون عليه ليسوا كذلك»[4].

---

[1]- **مجلة الثرى**، العدد 241، تاريخ 2010/7/10، السنة السادسة. «**الإسلام النِّسوي** (تطبيق في الحاضر)، حوار مع زهراء علي.

[2]- أحمد عمرو، **النِّسوية من الراديكالية حتى الإسلامية**، قراءة في المنطلقات الفكرية، التقرير الاستراتيجي الثامن، ص152.

[3]- المرجع نفسه، ص151.

[4]- www.alarabiyanet/articles/200629233/20/11/.htm.

المشكلة تتمثَّل، في رأي هذه الحركة، في سيطرة «السُّلطة الذكورية» على فهم النُّصوص الدِّينيَّة وتطبيقها في الواقع، وليس في هذه النُّصوص نفسها. لهذا لا بدَّ من إعادة قراءة هذه النُّصوص.

يقرُّ هذا التيَّار بالاختلاف بين الرَّجل والمرأة؛ ذلك أنَّه جاء في القرآن الكريم: ﴿**وَلَيْسَ الذَّكَرُ كَالْأُنثَى**﴾ سورة آل عمران: الآية 36، ولم يحل هذا الاختلاف دون تكريمهما معاً. وتقدير كلٍّ منهما يعود إلى عمله، كما تقول الآية الكريمة:

﴿**أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُم مِّن ذَكَرٍ وَأُنثَى وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِندَ اللَّهِ أَتْقَاكُمْ**﴾[1].

وإن كان للرجل درجةٌ وقوامةٌ، فذلك يعود إلى «القدرة» على الإنفاق، أي إلى الموقع الذي يتَّخذه في البنية المجتمعيَّة، ويؤدِّي منه دوراً اقتصادياً واجتماعياً، كما يُفهم من الآيتين الكريمتين:

﴿**وَلَهُنَّ مِثْلُ الَّذِي عَلَيهِنَّ بِالمَعرُوفِ وَلِلرِّجَالِ عَلَيْهِنَّ دَرَجَةٌ**﴾[2]؛ ﴿**الرِّجَالُ قَوَّامُونَ عَلَى النِّسَاءِ بِمَا فَضَّلَ اللَّهُ بَعْضَهُمْ عَلَى بَعْضٍ وَبِمَا أَنفَقُوا مِنْ أَمْوَالِهِمْ**﴾[3]،

ولكن السُّؤال الذي يُطرح، هنا، هو: ماذا لو لم يمتلك الرِّجال هذه القدرة، وفقدوا الموقع والدَّور اللذين يتيحان لهم امتلاكها.

يرى النَّاشطون، في هذا التيّار، أنَّ نصوص الدِّين الإسلامي توفِّر الحياة الطَّيبة لكلٍّ من الذكر والأنثى، من دون أيّ تمييزٍ بينهما، وهذه الحياة حقٌّ لمن يعمل صالحاً منهما، وهو مؤمن، فالعمل الصالح، الصَّادر عن المؤمن، هو المعيار في الحصول على أحسن الجزاء، فقد جاء في القرآن الكريم: «من عمل صالحاً من ذكرٍ أو أنثى وهو مؤمن فَلْنُحيينَّه حياةً طيبةً. ولنجزيَّنهم

[1]- سورة الحجرات: الآية 13.

[2]- سورة البقرة: الآية 228.

[3]- سورة النساء: الآية 34.

أجرهم بأحسن ما كانوا يعملون»[1]. وفي الأساس ليس من تفضيل، فالنَّاس جميعهم خلقهم ربُّهم من نفسٍ واحدة، وعليهم أن يتَّقوه، كما تقول الآية الكريمة:

﴿يا أَيُّهَا النَّاسُ اتَّقُوا رَبَّكُمُ الَّذِي خَلَقَكُم مِّن نَّفْسٍ وَاحِدَةٍ وَخَلَقَ مِنْهَا زَوْجَهَا وَبَثَّ مِنْهُمَا رِجَالًا كَثِيرًا وَنِسَاءً...﴾[2].

وفي التأريخ للحركة النِّسوية العربيَّة، تفيد الوقائع التاريخيَّة أن البدايات تعود إلى عام 1909، عندما نشرت ملك حفني ناصيف مجموعةَ مقالاتٍ عدَّها كثيرون علاماتٍ فارقةً في تاريخ المرأة. نُشرت هذه المقالات تحت عنوان «نسائيات، على صفحات الجريدة التَّابعة لحزب الأمَّة الوطني». وفي عام 1923، استُخدم مصطلح النَّسوية من طريق الحزب النِّسائي المصري. ومن يعد إلى الكتابات التي أرَّخت لهذه الحركة يتبيَّن جهود روَّادٍ منهم قاسم أمين، ورائدات منهن هدى شعراوي، وما كتب في هذا الشَّأن معروفٌ ومتداولٌ، كما أنَّ هذا المسار من الحراك النِّسوي لم يتوقّف منذ ذلك الوقت، وفي الكتب المختصَّة تفصيلٌ لذلك لسنا بحاجةٍ لإعاده كتابته هنا.

الأدب النِّسوي

السُّؤال الذي يُطرح، بدايةً، هو: هل تكتب المرأة الأدب بطريقةٍ تختلف عن الطَّريقة التي يكتبه بها الرَّجل، فيكتسب أدبها خصوصيّةً تميِّزه من أدب الرّجل؟ ثمَّ، إن كان الجواب بالإيجاب، هل يعود هذا الاختلاف في خصوصيَّة الكتابة إلى الاختلاف البيولوجي، أو إلى الاختلاف المجتمعي، أو إليهما معاً؟

السُّؤال الأخير يعود إلى أنه ينبغي التمييز بين مفهوم الجنس- ومفهوم الهويَّة الاجتماعيَّة الثَّقافية، أو «الجندر» -، فمفهوم الجنس يتحدَّد بيولوجياً، أمَّا مفهوم «الجندر» فيتحدَّد مجتمعيّاً، فهو مفهومٌ اجتماعيٌّ ثقافيٌّ مكتسبٌ غيرُ خاصٍّ بالمرأة، فلا يهمّ ما إذا كان الكاتب

---

[1]-سورة النحل: الآية 97.

[2]- سورة النِّساء: الآية 1.

رجلاً أو امرأة بيولوجيّاً، وإنّما المهمّ هو الهوية النِّسوية المتمثِّلة في النَّص، والمقصود بها نقد المجتمع الأبوي والعمل على تغييره.

ثم هل توجد امرأةٌ أديبةٌ واحدةٌ ورجلٌ أديبٌ واحدٌ؟ وبتعبيرٍ آخرَ: هل توجد تجربةٌ حياتيَّةٌ أدبيّةٌ لامرأةٍ واحدةٍ وتجربةٌ حياتيّةٌ أدبيَّةٌ لرجلٍ واحدٍ؟ وهل من تجربةٍ مشتركةٍ بين جميع الرِّجال، وتجربةٍ مشتركةٍ بين جميع النساء؟ ألا توجد فروقات أخرى، بين النِّساء الرِّجال، وبين النِّساء أنفسهن والرِّجال أنفسهم، طبقيَّة وعرقيَّة ومجتمعيَّة: ثقافيَّة واجتماعيّة وسياسيَّة، وشخصيَّة؟ ألا توجد رؤى مشتركة بين نساء ورجال، منها كشف الهيمنة «الأبويَّة» الواعية وغير الواعية؟ والهيمنة الأبويَّة لا تقتصر على هيمنة الرجل على المرأة فحسب، وإنّما تشمل أي هيمنة ذكوريَّة: الاستعمار بمختلف أشكاله، هيمنة الغربيِّ الأبيض، هيمنة الرأسمال، هيمنة أي سلطة مستبدَّة...

في الإجابة عن هذه الأسئلة، يمكن القول: إنَّ الأدب الذي تكتبه المرأة هو «أدب المرأة»، وليس «الأدب النِّسوي»، وهو موازٍ للأدب الذي يكتبه الرَّجل، وليس هذا الأدب «أدباً غير نسويٍّ»، وهذا التمييز يعود إلى أن الأدب الذي يُكتب من منظورٍ «عقديٍّ» نسويٌّ ينطق برؤيةٍ كاشفةٍ للهيمنة الأبوية، أياً يكن نوعها، سواءً أكتبته امرأةٌ أم رجلٌ، هو أدبٌ نسويٌّ يمثِّل التجربة النِّسوية ورؤاها إلى العالم وقضاياه.

في هذا الشِّأن، ترى شيرين أبو النّجا أن النَّص الأدبي النِّسوي هو النَّص الأدبي الذي يمثِّل

«الرؤية المعرفيَّة الأنطولوجية للمرأة، والمهموم بالأنثوي المسكوت عنه، الأنثوي الذي يشكِّل وجوده خلخلةً للثَّقافة المهيمنة، وهو الأنثوي الكامن في فجوات هذه الثقافة، وأخيراً هو الأنثوي الذي يشغل الهامش»[1].

فالأدب النِّسوي، من هذا المنظور، هو الأدب الذي يتمثَّل تجربة المرأة الخاصَّة الحياتية، ويمثِّلها نصّاً أدبيّاً، فما يميِّزه ليس اختلاف كاتبه الجنسي، بل خصائصه البنيويَّة. من منظور آخر، ترى النظريَّة الأدبيَّة النِّسويَّة أن هويَّة الأدب النِّسوي ينبغي أن تكون هويةً أنثويةً

[1]- شيرين أبو النَّجا، **نسائي أم نسوي**، القاهرة: مكتبة الأسرة، الهيئة العامَّة للكتاب، ط1، 1998، ص51.

خاصَّةً، تعبِّر عن تجربة المرأة الخاصَّة، وتمثِّل واقع حياتها بشكلٍ تفصيليٍّ، ذلك أن المرأة قد قُدِّمت، ولأزمنةٍ طويلة، بأنماط بعيدة عن الحقيقة والواقع، بوساطة نماذجَ أدبيَّةٍ مضلِّلةً. لذلك لا بدَّ من أن يتطابق الأدب النِّسوي وتجربة المرأة، سعياً وراء فهمٍ ملحٍّ للتجربة الأنثويةّ، وهو الفهم الذي سيسهم في زيادة وعي المرأة[1].

ترى «أيلين شووالتر» أن الحياة التي تعيشها المرأة، وما يُفرض عليها من واجباتٍ تنتج مضموناً أدبياً يختلف عمَّا ينتجه الكاتب (الرجل)؛ الأمر الذي يجعل هذا الأدب يمتلك خصائص مشتركةً تكفي لكي تشكِّل تقاليدَ أدبيةً نسائيةً واضحةً، وتقول:

«عندما ننظر نظرةً جامعةً إلى الكاتبات نستطيع أن نلمس ملمحاً متِّصلاً على مستوى الخيال، وأن نلحظ تكوُّن أنماطٍ وموضوعاتٍ ومشاكلَ وصورٍ معيَّنةٍ تظهر من جيلٍ إلى جيلٍ»[2].

وتدعو **هيلين** سيكسو المرأة إلى أن تكتب نفسَها، فتقول:

«اكتبي نفسَك. يجب أن تسمعي صوت جسدك، فذلك وحده هو الذي يفجِّر المصادر الهائلة للأشعور»[3]. وتقول في موضعٍ آخرَ: «إذ تكتب المرأة نفسَها، بوساطة خطاب النساء، فإنها تعود إلى الجسد، وتصبح اللغة وثيقة الارتباط بالنَّوع الجنسي»[4].

وإذ يتم التحدُّث عن خصائص الأدب النِّسوي، يرى جورج طرابيشي أنَّ العالم هو المركز في رواية الرَّجل، والذات هي المركز في رواية المرأة، وترى نوال السعداوي أنَّ الإجرام يحتاج إلى ذكورةٍ لا إلى أنوثة، وأنَّ أدب المرأة يتميَّز بأن مخيلته أكثر حيويَّةً وخصوبةً وحركيةً مما هو عليه أدب الرجل، ويقول عفيف فراج: تتحرك المرأة في عالم الرَّجل، إذ تتمرَّد ضدَّه ثم تعود إليه، وينتقد المرأة التي ترغب في الحرية الجنسيَّة لبطلتها من دون حسبان الواقع الاجتماعي.

---

[1]- Eaglton Mary, ***feminist literary blackwel***, Cambridge, uk, p.151.

[2]- سارة كامبل، **النِّسوية وما بعد النِّسوية**، ترجمة أحمد الشَّامي، القاهرة: المجلس الأعلى لثقافة، طـ1، 2002، ص198.

[3]- بام موريس، **الأدب والنِّسويَّة**، ترجمة سهام عبد السلام، القاهرة: المجلس الأعلى للثقافة، طـ1، 2002، ص258.

[4]- العنود محمد الشَّارح، **الغضب النَّاعم: الرواية النّسوية بين العربية والإنجليزية**، ترجمة سامي خشبة، القاهرة: المجلس القومي للترجمة، طـ1، 2007، ص18.

وقد تكون رواية «أنا أحيا» لليلى بعلبكي التي تعدُّ، من منظور بعض النَّقاد من بواكير الأدب النِّسوي، خير مثالٍ على ما يذهب إليه فرَّاج، فشخصيَّتها الرئيسيَّة تثور ضدَّ الرَّجل، لكنَّها تعود إليه، وتجد أنَّ الإنجاب هو ما يحقِّق ذاتها، ويعطي حياتها الجدوى، وهذه التجربة، كما هو واضح، تجربةٌ نسويةٌ حياتيةٌ خاصَّةٌ وصادقةٌ، وليست تجربةً مفتعلةً.

ومن التّسميات الطّريفة التي تشير إلى خصائص هذا الأدب نذكر ما يأتي: ظهرت، في السويد تسمية له هي «أدب الملائكة والسَّكاكين»، وسمَّاه «أنيس منصور»«أدب الأظافر الطَّويلة»، وسمّاه «إحسان عبد القدُّوس»«أدب الرُّوج والمانكير»؛ إذ رأى فيه أدباً صوتيّاً وشكليًّا[1]...وهذه التَّسميات تختزل المرأة في بعض صفاتٍ شكليَّةٍ خاصَّةٍ بها، ولا ترى إلى جوهر تجربتها الخاصَّة.

ويمكن للباحث أن يثير السُّؤالين المركزيَّين، في هذا الشأن، ويتبيَّن الإجابة عنهما كما يأتي:

هل يختلف أدب المرأة عن أدب الرَّجل؟

هل من خصوصيّةٍ لأدب المرأة تميِّزه من أدب الرَّجل؟

جرى، ويجري، نقاشٌ طويلٌ في هذا الشأن. ويمكن تصنيف الإجابات في رأيين يرى أوَّلهما أن أدب المرأة يختلف عن أدب الرجل، وأنَّه يتميَّز بخصوصيةٍ تميِّزه منه، وذلك يعود، في المقام الأوَّل، إلى الاختلاف البيولوجي، المفضي إلى اختلاف اجتماعيٍّ نفسيٍّ ثقافيٍّ سياسيٍّ يتمثَّل في الموقع الذي تتخذه المرأة في البنية المجتمعية والأدوار التي تؤدِّيها من هذا الموقع، الأمر الذي يؤدِّي إلى اختلاف التجربة الحياتية، وتالياً الأدبيَّة التي تتمثَّل نصّاً أدبيّاً.

ممَّن يرى هذا الرأي محمد برادة، فهو يقول:

«... هناك كلامٌ يرتبط تلفُّظه بالذَّات المتلفِّظة...، فأنا من هذه الزَّاوية لا أستطيع أن أكتب بدل المرأة، لا أستطيع أن أكتب عن أشياء لا أعيشها»[2]

ومحمد نور الدين أفاية، فهو يرى أن المرأة تصوغ كتابتها بشكلٍ مختلفٍ تماماً عن أشكال

[1]- أنظر: أشرف توفيق، **اعترافات نساء أديبات، القاهرة:** دار الأمين، ط 1، 1998، ص 10 و11.

[2]- محمد برادة، **هل هناك لغة نسائية؟ مجلّة آفاق، المغرب**، العدد 12، اكتوبر 1983، ص135.

كتابة الرَّجل، سواءً أتعلَّق الأمر بالكتابة المخطوطة أم بأشكال الكتابات التي لا تتوقَّف المرأة عن ممارستها في علاقاتها بجسدها؛ فالمرأة، باعتبارها كائناً مختلفاً في تكوينه وجسده عن الرجل، باعتبار تواجدها في مجتمع ذكوري، تعمل على الدَّوام على إظهار جسدها بشكل مغاير[1]. ورشيدة بنمسعود، فهي ترى أنَّ المرأة، في كثيرٍ من النّصوص السرَّدية التي تكتبها، تؤدِّي دورين هما: الرَّاوي والشخصيَّة الرئيسيَّة، فتعبِّر عن ذاتها، وهي تروي ما يجعل نصَّها السَّردي أقرب إلى السِّيرة الذَّاتيّة التي تهيمن فيها الوظيفة التَّعبيرية، أو الانفعاليَّة، من بين وظائف جاكوبسون السِّت، فيتميَّز هذا النَّص بخصائص لا يتاح لأيِّ نصٍّ يكتبه الرَّجل أن يتَّصف بها، لأنَّ هذا النَّص وليد تجربة تعيشها المرأة ولا يعيشها الرَّجل، ومن هذه الخصا ئص كتابة الجسد: تفصيلاته، وظائفه، إيحاءاته...، كتابة الأدوار المجتمعية (الجندر)، ومنها معاناة الهيمنة الذكورية الأبوية، كتابة الرؤية النِّسوية الخاصَّة إلى العالم[2].

ويرفض ثانيهما التمييز بين أدبٍ نسائيٍّ وأدبٍ رجاليٍّ، فتقول «لطيفة الزَّيات»:

«لقد رفضت، دائماً، التَّمييز بين الكتابات النِّسائية وكتابات الرِّجال؛ وذلك على الرَّغم من أنَّ النساء والرِّجال يكتبون بشكلٍ مختلفٍ»،

وترفض «خالدة سعيد» مصطلح «الإبداع الذُّكوري[3] وتقرّ «يمنى العيد»

«برفض التَّصوُّر النقدي الذي يميِّز بين الأدب مفهوماً عامّاً، والأدب النِّسائي مفهوماً خاصّاً، لتقرَّ بوجود نتاجٍ ثوريٍّ يلغي مقولة التمييز بين الأدب النسائي والأدب»[4].

وترفض «**سهام بيومي**» و «**خناثة بنونة**» مصطلح «الأدب النسائي»[5] وتقول «**أحلام مستغانمي**»:

[1]- محمد نور الدين أفاية، **الهويّة والاختلاف**...، الدّار البيضاء: أفريقيا الشرق، د. طـ د. ت.، ص41.

[2]- رشيدة بنمسعود، **المرأة والكتابة**، الدار البيضاء: أفريقيا الشرق، طـ 2، 2002، ص75.

[3]- حسن نجمي، **شعرية الفضاء السرَّدي المتخيَّل والهوية في الرِّواية العربيَّة**، بيروت: المركز الثقافي العربي، ط1، ص173.

[4]- بوشوشة جمعة، **الرِّواية النّسائية المغربيَّة**، تونس: المغاربيَّة للطباعة، ط1، 2003، ص 17.

[5]- المرجع نفسه ص 22 وزهور كرام، **السرد النسائي العربي...**، الدار البيضاء: شركة النشر,,,, ط1، 2004، 94.

«أنا لا أؤمن بالأدب النسائي»[1]. وتقول غادة السمَّان: «من حيث المبدأ، ليس هناك تصنيفٌ لأدبين: نسائيٍّ ورجاليٍّ»[2].

يبدو لي أن ليس من خصوصيَّةٍ تميِّز جميع ما تكتبه النِّساء، وذلك يعود إلى أنْ ليس من تجربةٍ عامَّةٍ واحدةٍ في كتابة الأدب، فالتجربة الأدبيَّة شخصيَّةٌ، وهذه التجربة فرديّةٌ وفريدةٌ، والأدب الذي يمثلها شخصيٌّ وفرديٌّ وفريدٌ، وإن كان من مشتركٍ فهو كائنٌ بين الكتَّاب والكاتبات الذين يعيشون تجربةً حياتيةً تكوِّنها عوامل مشتركة، فيتصف النَّصُّ الممثِّل لهذه التجربة بخصوصيَّتين: فريدة ومشتركةٍ في الوقت نفسه، إضافة إلى أنَّ الأديب الموهوب يمكن أن يكتب التجربة، وإن لم يعشها، فالنَّص الأدبي متخيَّلٌ ذو مرجعٍ، وليس شرطاً ضرورياً أن يكون المرجع وقائعياً معيشاً يعيشه الأديب فعلاً، وإنَّما يمكن أن يكون نتاجَ معرفةٍ وخبرةٍ، وفي أيٍّ حال، فإن تمثيله لغةً أدبيَّةً هو عملٌ متخيَّلٌ، وليس نقلاً أو انعكاساً للمرجع، والتخيّل شخصي وليس عامَّاً.

من منظورٍ آخرَ، يرى عبد الله الغذَّامي أن اللُّغة التي يكتب بها كلٌّ من الرَّجل والمرأة هي اللُّغة نفسها، وهي «لغة ذكوريَّةٌ منحازةٌ ومؤدلجةٌ»، ولأنَّها كذلك، «لا يمكن للمرأة أن تنتج بها نصًّا ذا خصوصيَّةٍ نسويَّةٍ».

والسُّؤال الذي يُطرح هنا هو: هل يمكن للمرأة أن تكتب نصَّها بلغة ليست من صنعها؟ والحلُّ، كما يضيف الغذامي، هو أنَّ المرأة،

«بعد إدراكها لهذا المعضل الإبداعي، راحت تحتال لكسر الطَّوق الذكوري المضروب على اللغة، وراحت تسعى إلى تأنيث الذَاكرة، لأنَّه ما لم تتأنَّث الذَّاكرة، فإن اللغة ستظلُّ رجلاً...»[3].

يثير قول الغذَّامي السُّؤال: هل يعني بـ «اللُّغة الذُّكورية» اللُّغة أو الكلام، أو الكلام الأدبي؟

---

[1]- **القدس العربي**، العدد 1076، السنة الرَّابعة.

[2]- حسام الخطيب؛ حول الرواية النسوية في سورية **مجلة المعرفة**، العدد 166، ص81.

[3]- عبد الله الغذامي، **المرأة واللُّغة**، بيروت: المركز الثقافي العربي، طـ 3، 2006، ص208.

فإن كان يعني الكلام الأدبيّ، فهو لغةٌ خاصَّةٌ فرديَّةٌ وفريدةٌ، لا يكتبها رجلٌ أو امرأةٌ بوصفه، أو بوصفها، أنموذجاً كلِّيّاً، وإنَّما يكتبها رجلٌ معيَّنٌ وامرأةٌ معيَّنةٌ، ولكلٍّ منهما تجربته الأدبيَّة الخاصَّة الفردية والفريدة التي تملي اللُّغة الأدبيَّة الخاصَّة... التي تمثِّلها وتنطق بها، وهذا يعني أنَّ هذه التجربة هي التي تصنع اللُّغة الأدبيَّة لا الرجلَ، أو المرأةَ، بوصف كلٍّ منهما، كائناً عامّاً.

في ضوء هذا الفهم، يمكن القول: ليس من أدبٍ للمرأة مختلفٍ، ذي خصوصيَّةٍ، كما أنه ليس من أدبٍ للرجل مختلفٍ ذي خصوصيَّةٍ، وإنَّما يوجد أدبٌ شخصيٌّ فرديٌّ وفريدٌ، ذو خصوصيَّةٍ. ويمكن، إن كان من تجاربَ تشترك في مكوِّناتٍ معينةٍ، أن يوجد أدبٌ ذو خصوصيَّةٍ عامةٍ وشخصيةٍ في آنٍ، ومن هذا الأدب الأدب الذي يمثِّل التَّجربة النِّسويَّة الخاصَّة بمكوِّناتها الجسدية والمجتمعية والرؤيوية. هذا الأدب هو ما تصحُّ تسميته بالأدب النِّسوي المتميِّز ببنيةٍ لغويةٍ تمثل التجربة النِّسوية الخاصَّة، وتنطق برؤيتها.

وليس بعيداً عن الصَّواب القول: إنَّ الأدب الذي تكتبه المرأة يُنسب إليها، بوصفها منتجته، وهو ليس «كمًّا»، متجانسًا، وكذلك هو الأدب الذي يكتبه الرَّجل. في الإجابة عن السؤال: هل من خصوصيَّة للأدب الذي تكتبه المرأة، نتبيَّن رأيين؟ يرى أوَّلهما أن أدب المرأة يختلف عن أدب الرَّجل بسبب الاختلاف البيولوجي المجتمعي بينهما، ويرى ثانيهما أنّ التجاربَ الأدبيَّة شخصيَّةٌ فرديَّةٌ وفريدةٌ، وتمثُّلها الأدبي كذلك، ما يعني أن الاختلاف كائنٌ بين هذا الأدب وذاك سواءً كان كاتبه امرأة أو رجلاً. إضافة إلى هذا الرَّأي نجد من يرى أنَّ اللغة «ذكوريّة منحازة ومؤدلجة»، ما يجعل المرأة غير قادرة على إنتاج أدبٍ مختلفٍ عن أدب الرجل. ويفوت هذا الرَّأي أنَّ اللُّغة الأدبيّة «كلام أدبي» يصنعه الأديب أو الأديبة، وهو شخصيٌّ فرديٌّ وفريدٌ، وليس هو كلامَ جنسٍ أو فئةٍ. وما يمكن تقريره هو أن النَّص الأدبي لغة خاصّة يصنعها الفرد لتمثّل تجربته الخاصَّة. ويمكن، إن كان من تجارب تشترك في مكوِّناتٍ مشتركةٍ، أن تنتج أدباً ذا خصوصيَّةٍ عامَّةٍ وشخصيّةٍ في آنٍ، ومن هذا الأدب الأدب الذي يمثل التجربة النِّسوية العامَّة، والتجربة الشخصيّة الخاصّة في آنٍ. وهذا هو الأدب النِّسوي.

تأسيسًا على هذا، تكون مهمَّة النَّقد الأدبي النِّسوي دراسة النُّصوص الأدبيَّة، وتمييزها وتبيُّن

التجربة النِّسوية وخصائص النصوص الأدبية التي تمثِّلها والرُّؤى التي تنطق بها، وإذ يتمُّ ذلك في نصوصٍ تمثِّل ظاهرةً، يتم تجميع النتائج وتركيزها وبلورة خصائص نوع أدبيٍّ في آونةٍ معيَّنةٍ من الزَّمن، وإذ تتكرَّر هذه الدِّراسة التزامنية، تتمُّ المقارنة بين نتائج هذه الدراسات في دراسةٍ تطوريَّةٍ، وتتمّ معرفة مسار تطوُّر هذا النَّوع من الأدب.

إشكاليّة الأدب النِّسوي العربي

السُّؤال الذي يُطرح، هنا، هو: هل من أدبٍ نسويٍّ عربيٍّ؟

لا يمكن أن نجيب عن هذا السُّؤال بنعم أو لا، فالأدب الذي تكتبه المرأة يكاد يساوي الأدب الذي يكتبه الرَّجل، لكن: هل هذا الأدب أدبٌ نسويٌّ أو نسائيٌّ؟ وأيُّ نماذجَ منه نسويَّةٌ، وفاقاً للمفهوم الذي حدَّدناه قبل قليل؟ تقتضي الإجابة عن هذين السؤالين: أن ينهض النَّقد الأدبي النَّصِّي بدراستين: تزامنيَّةٍ وتطوُّريَّةٍ للأدب العربي، في مختلف مراحله للإجابة عن هذين السُّؤالين إجاباتٍ ملموسةً. وهذا، على حدِّ معلوماتي، لم يحدث كما ينبغي. وإن كان من دراساتٍ تبحث في «أدب المرأة»، فإنَّها لم تفصِّل في الإجابة عن هذين السؤالين وما يتفرَّع عنهما من أسئلةٍ، ما يعني أن لدى النَّقد الأدبي النِّسوي إشكاليّة ينبغي أن يبحث فيها، وهذه مهمَّة ينبغي أن تنهض بها كلِّيات الآداب في الأقطار العربيَّة، من طريق ممارسة نقَّادها المنهجيِّين للنقد الأدبي النِّسوي. والسؤال الذي يطرح، هنا، هو: ما هو النَّقد الأدبي النِّسوي؟ وما هي مناهجه؟

النَّقد الأدبي النِّسوي

ينبغي التَّمييز، بدايةً، بين النقد الأدبي الذي تكتبه المرأة وبين النَّقد الأدبي النِّسوي، فليس كلّ ما تكتبه المرأة من نقدٍ أدبيٍّ هو نقدٌ نسويٌّ، وإنَّما هو نقدٌ يُنسب إلى المرأة، بوصفها ناقدة أدبيَّة تمارس النقد الأدبي كما يمارسه الرجل، فالنقَّد الأدبي النّسوي هو الذي يصدر من منظور نسوي كما تبينَّاه آنفاً، إلى الأدب، ما يعني أنَّه مجالٌ من مجالات النَّقد الأدبي، وهو، كما يرى غير باحثٍ، من أشدّ مجالات النقد الأدبي تعقيداً[1].

---

[1]- محمد عناني، **المصطلحات الأدبيَّة الحديثة**، م.س.، ص180.

ترى «**ماري انغلتون**»، في كتابها: «**النَّظرية الأدبية النِّسوية**»، خطأ القول: إنَّ النَّقد الذي تمارسه المرأة نقدُ نسويٌّ، وإن النقد الذي يمارسه الرجل نقدُ رجاليٌّ، وترى أن العمل الأدبي النسائي هو ذلك العمل غير المقيَّد بالمفاهيم التقليديَّة، والذي لا يلقي بالاً لمعايير الرجل، وهو بالضرورة يعكس واقع حياة المرأة بشكلٍ صادقٍ، بقصد زيادة وعيها، ولا بدَّ من أن يحمل ولاءً لحركة تحرير المرأة، بحيث تشكل تجربة السعي إلى هذا التحرير عنصراً أساسياً في الإبداع النِّسوي.

وهذا يعني أنَّ النقد الأدبي النِّسوي ليس النَّقد الأدبي الذي تكتبه المرأة، وإنَّما هو النقد الأدبي الذي يبحث في النَّص، أيِّ نصّ، عن الرُّؤية النِّسوية إلى العالم وخصائص اللغة الأدبيَّة التي تنطق بها، وأنَّ النقد الأدبي النِّسوي هو النَّقد الأدبي الذي يدرس النَّص الأدبي، بغية أن يتبيَّن فيه صورة كلٍّ من الرَّجل والمرأة ورؤيته، والمنظور القيمي الذي ينطق به، ومعرفة ما إذا كان ذكورياً أو أنثوياً، ما يتيح معرفة الرُّؤى - القيم والخصائص البنيوية اللغوية الجماليَّة النِّسويَّة.

ومن مهامِّ هذا النَّقد، أيضًا، دراسة أدب المرأة بعيداً عن النَّظريات النقدية التي وضعها الرِّجال، ما يقضي بإنتاج خطابٍ نسويٍّ حرٍّ غير مقيَّدٍ بالإرث النّقدي، ينظر إلى التجربة الإنثويّة الخاصَّة التي تكون المرأة الأكثر قدرة على تمثُّلها وتمثيلها، من منظورٍ مختلفٍ تشكِّله هويتها وتجربتها.

يرى النَّقد الأدبي النِّسوي إلى النَّص من منظور النَّظرية النِّسويَّة؛ إذ إنَّه يعتمد مبادىء هذه النَّظرية لدى دراسته النَّص، وبغية التركيز على النِّسويَّة اقترحت «سوزان لانسر» تغيير الاسم من النقد الأدبي النِّسوي إلى النَّقد النِّسوي الأدبي.

وترى جوليا كرستيفا أنَّ

«النَّقد النِّسوي يفكِّك النظام الترميزي، ويعيد صياغته على أسس جديدة يتم فيها تعريف الآخر، والتعامل معه بوصفه عنصراً مماثلاً»[1].

يعدّ كتاب «**بيتي فريدان**»: «**الأسطورة النِّسويّة**» البداية التي أسَّست للنَّقد الأدبي النِّسوي، وفتحت أمامه آفاقاً رحبةً للتطوُّر والتَّنوُّع اللذين عرفهما تحت تأثير المناهج النقديَّة

[1]- صبري حافظ، **أفق الخطاب النقدي**، القاهرة: دار الشرقيات، ط 1، د. ت.، ص15.

المتعدِّدة؛ وذلك يعود إلى أنه يسعى إلى أن يكون غير مقيَّدٍ بمنهجٍ نقديٍّ معيَّنٍ، وإنَّما يستخدم أيَّ مناهج تمكِّنه من الإجابة عن الأسئلة التي يثيرها.

من هذه الأسئلة، كما يبدو لنا: ما الكتابة الأدبيَّة النِّسوية؟ ما خصائصها؟ ما موضوعاتها؟ ما رؤاها؟ هل من خبرةٍ نسويةٍ خاصَّةٍ في الكتابة الأدبيَّة؟ هل لجنس الكاتبة دورٌ في رسم صورة المرأة والرَّجل في النَّص؟ أيُّ دور تؤدِّيه المرأة في النَّص؟ هل تتخذ المرأة، في النُّصوص، صورةً نمطيّةً، أو صورًا خاصّةً؟ ما المنظور الذي ينطق به النَّص إلى المرأة والرجل؟ ما المواقف؟ هل للمرأة لغةٌ خاصَّةٌ مختلفةٌ؟ ما خصائصها؟ هل من خيالٍ خاصٍّ بالمرأة؟

في كتاب «**أيلين شووالتر**»«**نحو بلاغةٍ نسويَّةٍ**» - 1979، بحث في طرق تصوير المرأة في النُّصوص التي يكتبها الرَّجل، واستخدمت في بحثها مصطلح «النَّقد النِّسوي»[1] . ومن أشهر الكتب التي ظهرت، في سياق تطوُّر النَّقد النِّسوي كتاب «**ماري ألمان**»«**التفكير بالمرأة**» - 1968، وكتاب «**فيلس شيلو** ««**النِّساء والجنون**»، وكتاب «**كاتي ميلليت**»«**السِّياسة الجنسيَّة**» - 1977، وكتاب «**ألين شووالتر**»: «**أدب خاص بهن**» - 1977، وكتاب «**ساندرا جيلبرت**» و «**سوزان كوبار**»: «**المرأة المجنونة في العلِّية**» - 1977. والمشترك، بين هذه الكتب، هو تأكيد الكاتبات أنهن يكتبن عن الإبداع النِّسوي ليعدنه إلى المتن، بعد أن جعله «الصَّمت الذكوري» في الهامش، وليبدلن القراءة الأبوية بقراءةٍ أخرى أكثر صواباً، تصدر من منظورٍ نسويٍّ.

ويرى **فوكو**

«أنَّ ما هو صوابٌ، في رأي المجتمع، يعتمد على من يهيمن على الخطاب في هذا المجتمع، وكأن سيادة لغة الرجل تقوم بدور أساسي في قمع المرأة، والعكس صحيحٌ، وهو ما يوحيه كتاب Dal-Spender (لغةٌ من صنع الرِّجال) بما تراه المؤلّفة، من أنّ المحاولات التي تقوم بها المرأة، للسيطرة على الخطاب، ما هي إلاَّ ردَّة فعل تواجه بها المرأة نمطاً أيديولوجياً بطريركياً حريصاً على إنتاج قوالبَ مكرَّرةٍ عن رجالٍ أقوياءَ ونساءٍ ضعيفاتٍ»[2].

[1]- feminist critique

[2]- رامان سلدن، **النظرية الأدبية المعاصرة**، ترجمة جابر عصفور، القاهرة: دار الفكر، ط1، ص218 - 222.

تتعدَّد المناهج التي يستخدمها النقد الأدبي النِّسوي. تقول النَّاقدة **ك.ك. روتفن**:

«هناك النِّسويون الاجتماعيون الذين حفَّز اهتمامهم بالأدوار المخصَّصة للنِّساء في مجتمعنا على دراسة الطُّرق التي يجيء بها تصوير النِّساء في النُّصوص الأدبيَّة. وهناك النِّسويون السيميوطيقيون الذين ينطلقون من السيميوطيقا، ويدرسون النُّظم الدَّلاليَّة التي تشعر بوساطتها الإناث، ويصنِّفن نساء، لكي تُحدّد لهنَّ أدوارهنَّ الاجتماعيَّة. وهناك النّسويون النَّفسيون الذين ينقِّبون عن فرويد ولاكان بحثاً عن نظرية للنَّاحية الجنسيَّة الأنثويَّة، غير مقيَّدة بالمعايير والفئات الذكريَّة، والذين يفحصون النُّصوص الأدبيَّة بحثاً عن التعبيرات اللاواعية عن الرَّغبة الأنثوية، أو عن آثار لكبتها. وهناك النِّسويون الماركسيون الذين يهتمُّون بالقهر أكثر من اهتمامهم بالكبت، والذين يحلِّلون النُّصوص الأدبيَّة بأسلوبٍ ماركسيٍّ واضحٍ...، وهناك النِّسويون الاجتماعيون - السيميوطيقيون - النَّفسيون - الماركسيون... الذين يقتبسون من كلِّ شيءٍ شذرة، حسبما تتيح الفرصة. وهناك النِّسويون الشّواذ الذين يدعون إلى نظريةٍ جسديَّةٍ في الكتابة، ويستكشفون العلاقة بين الناحية الجنسيّة والنصِّيّة... وهناك النسويون السُّود الذين يشعرون بأنَّهم مقهورون بصورةٍ مزدوجةٍ، إن لم تكن ثلاثية، بوصفهم سوداً في مجتمع يعلو فيه البيض، وبوصفهم نساء في مجتمعٍ أبويٍّ، وبوصفهم عاملاتٍ في ظلِّ الرأسماليَّة، وهنَّ يدنَّ النسوية المتأخِّرة لتركيزها التَّام، تقريباً، على مشاكل النِّساء البيضاوات من الطَّبقة الوسطى في المجتمعات المتقدِّمة تكنولوجياً...»، وهناك «نسويو ما بعد البنيويَّة» المعادين للنِّسوية، والذين يقاومون التسويات مع الأبوية وإفساح المجال لها[1].

ويضيف «**فنست ب.ليتش**» إلى هذه القائمة

«النَّقاد النِّسويين الذين يمارسون النقد الوجودي والتفكيكي، ونقد استجابة القارئ، ونقد فعل الكلام، بجانب نقد الأسطورة المتأثِّر بيونغ، ونقد العالم الثالث

[1]- إبراهيم أحمد ملحم، **تحليل النَّص الأدبي**، ثلاثة مداخل نقدية، إربد: عالم الكتب الحديثة، ط1، 2016، ص107 و108، وانظر: فنست ب. ليتش، **النقد الأدبي الأمريكي من الثلاثينيات إلى الثمانينيات**، ترجمة محمد يحيى، القاهرة: المجلس الأعلى للثقافة ط-1، 2000، ص320.

المعادي للاستعمار»؛ الأمر الذي يجعله يرى «أن حركة النَّقد النِّسوي فضفاضة، وليست مدرسةً محبوكةً الأطراف»[1].

يمكن القول: إن النّقد الأدبي النِّسوي يستخدم مناهجَ كثيرةً، منها: النفسي الماركسي، التاريخي التفكيكي، التَّلقي، السيميائي، الأسطوري، الاجتماعي، الثقافي، العالم ثالثي المعادي للاستعمار، الوجودي، والأهم، من هذه المناهج، أربعة هي:

1. النقد النِّسوي النفسي، وهو اتجاهان: أولهما يعتمد نظرية سيغموند فرويد وثانيهما يجعل نظرية جاك لاكان أساساً له؛ وتعدُّ الناقدات الفرنسيات الأكثر تمثيلاً لهذا المنهج، ومنهن أيلين سيكسو وسوزان جوبار وساندرا جلبرت.

2. النقد النِّسوي الماركسي، يعتمد هذا المنهج التراث الفكري الماركسي، فيركِّز على الدور الذي تؤديه التربية الاجتماعية في تكوين الذات النسوية وموقعها الاجتماعي؛ الأمر الذي يتمثل في النص الذي تكتبه، وتعد الناقدات البريطانيات الأكثر تمثيلاً لهذا المنهج.

3. النقد النِّسوي الاجتماعي، يبحث هذا المنهج في الفوارق الجنسيَّة التي تكرِّسها الثقافة السَّائدة، ويتم على أساسها تحديد أدوار كل جنس من الجنسين في المجتمع، إضافة إلى البحث في القيم الثقافية والاجتماعية وما تولِّده من تصوُّرات عنها، وتعدّ الناقدات الأميركيات الأكثر تمثيلاً لهذا المنهج.

4. النقد النِّسوي ما بعد البنيوي، وهو نقدٌ متنوِّعٌ: ثقافيٌّ، تفكيكيٌّ، نقد النِّسوي العالم ثالثي...

ترى شيرين أبو النَّجا، في ضوء هذا الواقع، أن النقد الأدبي النِّسوي منهجٌ نقديٌّ انتقائيٌّ، يستفيد من جميع النَّظريات السَّابقة والمعاصرة له، بغية تبيُّن «النِّسوي» في النَّص، وفي الأماكن المعتمة التي لا تسلِّط عليها البنية «الأبوية» الأضواء[2].

---

[1]- إبراهيم أحمد ملحم، **تحليل النَّص الأدبي**، ثلاثة مداخل نقدية، إربد: عالم الكتب الحديثة، طـ1، 2016، ص107 و108، وانظر: فنسنت ب. ليتش، **النقد الأدبي الأمريكي من الثلاثينيات إلى الثمانينيات**، ترجمة محمد يحيى، القاهرة: المجلس الأعلى للثقافة ط-1، 2000، ص320.

[2]- شيرين أبو النجا، **نسائي أم نسوي**، م.س.، ص58.

«على الرُّغم من نزعة التعدُّد هذه إلاَّ أن هناك مفاهيمَ معيَّنةً تجمع هذا الشُّتات، أهمها: عامل الاختلاف الجنسي في إنتاج الأعمال الأدبيّة وشكلها ومحتواها وتحليلها وتقييمها، وعلى هذا تترتب عدةُ خصائصَ تميِّز هذا النقد هي:

1-إن الثقافة الغربيَّة هي ثقافة الذَّكر (الأب)... 2 - بينما تحدِّد العوامل الطبيعيّة النَّوع البشري (ذكر أو أنثى)، فإنَّ هذا النَّوع ومفهومه (الجنس النَّوعي) هو بنيةٌ ثقافيةٌ أنتجتها التحيُّزات الذكورية السَّائدة في الثقافة الغربيَّة حتى يتَّصف الذَّكر بالإيجابيَّة والمغامرة والعقلانية والإبداع، بينما تتصف الأنثى بالسلبيّة والرضوخ والارتباك والتردُّد والعاطفية واتباع العرف والتقليد. 3 - الإيديولوجيا الذكورية اجتاحت كافة كتابات الثقافة الغربيَّة...»،

ما أدى إلى أمرين: إما أن تتغرَّب الأنثى القارئة أو أن تتبنَّى منظور الرَّجل فيجنِّدها، من حيث لا تدري ضدَّ نفسها...

توجَّه كثير من أتباع هذا النّقد إلى ما أسمته «أيلين شووالتر» بالنقد «الجينثوي»[1] أي النقد الذي يُعنى، على وجه التحديد بإنتاج النساء كافةً من كافة الوجوه...، وأهم صفات هذا النقد: 1 - تحديد مادّة كتابة المرأة وصفاتها: عالم المرأة الداخلي... تجاربها: الحمل، الوضع، الرِّضاعة... 2 - كشف تاريخٍ أدبيٍّ للكتابة النِّسوية...، 3 - بلورة صيغة التجربة النِّسوية المتميِّزة في التفكير والتقييم وإدراك الذات والعالم الخارجي، 4 - تحديد خصائص اللغة النِّسوية، أو الأسلوب اللغوي النسوي المتميِّز[2].

يلتقي النَّقد النِّسوي الانتقائي والنقد التفكيكي في النَّظرة إلى الإرث النَّظري النَّقدي، فكل منهما لا يعتمد نظريَّة واحدة من نظريات هذا الإرث، فانطلاقاً من ثنائية المعنى المتحقِّق والمعنى المرجأ التي تعدُّ مبدأً من مبادىء النَّقد التفكيكي، يعمد النقد النسوي هذا إلى إعادة قراءة النُّصوص الأدبيَّة، بغية الكشف عمّا فيها من اتِّفاقٍ أو اختلافٍ مع الخطاب الأبوي، وعمَّا هو متحقِّقٌ ومرجأٌ في النَّص، ما يقضي بتعدُّد القراءات والعمل دائماً على كشف المخبّأ.

---

[1]- gynocriticism

[2]- ميجان الرويلي وسعد البازعي، م.س.، ص329 - 332.

اتجاهٌ آخرُ يذهب إلى معرفة الإرث النَّظري والإفادة منه، ثم العمل على إنتاج خطابٍ معرفيٍّ/ نقديٍّ خاصٍّ بالمرأة، ويذهب اتجاهٌ ثالثٌ إلى استثمار الإرث النَّظري في خدمة النظرية الأدبية النِّسوية والنقد النسوي، وتمثل هذا الاتجاه الكاتبة «توريل موي».

في ضوء ما سبق، يمكن القول: إنَّ النقد الأدبي النِّسوي هو النقد الأدبي الذي تكتبه المرأة أو الرَّجل من منظورٍ نسويٍّ، كما تبيَّنَّا هذا المنظور آنفاً، إلى الأدب، فينهض هذا النقد بمهمَّة تمييز النَّص وتبيُّن الرُّؤية النِّسوية فيه وخصائصه اللغويَّة ورؤاه إلى المجتمع الأبوي، وخصوصاً الرؤية النِّسوية إلى العالم وخصائص اللغة الأدبيّة التي تنطق بها. لهذا النَّقد أسئلته التي يعمل على الإجابة عنها، ومنها: ما الكتابة الأدبيَّة النِّسوية؟ ما خصائصها؟ ما موضوعاتها؟ ما رؤاها؟... تتعدَّد المناهج التي يستخدمها هذا النَّقد، ومنها: الاجتماعي والسِّيميائي، والنَّفسي والتفكيكي والثقافي... والانتقائي...، ما يجعل حركة النقد الأدبي النِّسويَّة فضفاضةً.

النقد الأدبي النِّسوي العربي

النَّقد الأدبي الذي تكتبه المرأة يملأ المكتبات، وقد يزيد على ما يكتبه الرَّجل، وخصوصاً في الآونة الأخيرة التي تكاد صفوف كلِّيات الآداب في الجامعات العربية تقتصر على الطَّالبات، لكن هذا شيء وتشكيل النقد الأدب النِّسوي العربي ظاهرةً نقديةً مستقلةً شيءٌ آخرُ. صحيح أنَّ الحياة النَّقدية العربيَّة تعرف ناقداتٍ متميزاتٍ، يبحثن في النقد النِّسوي منهن: زهرة الجلاصي ونازك الأعرجي وشيرين أبو النجا، ورشيده بنمسعود ونعيمة المدغيري وجليلة الطريطر وزينب العسَّال وزهور كرام ووفيقة دودين...، لكنني أميل إلى القول:

ليس من نقدٍ أدبيٍّ نسويٍّ عربيٍّ يمثل ظاهرةً نقديةً مستقلَّةً ذاتَ مفاهيمَ وإجراءاتٍ خاصَّةٍ بها، حاضرةً وفاعلةً في الحياة الأدبيَّة العربيَّة. والنِّسوية نفسها، في الوطن العربي، لم تنتج ما يمثِّل ظاهرة فكريّة ذات خصوصيَّة.

وإن كان لنا أن نقدِّم معرفةً بهذه الحركة، فإنَّنا نعود إلى ما سُمِّي بعصر النهضة، فنرى أنَّها بدأت بكتاباتٍ تدعو إلى تحرير المرأة من القيود الاجتماعية وإعطائها حقوقها المدنيَّة،

ويبدو أنَّ الرِّجال هم أوَّل من كتب في هذا الشأن، مثل رفاعة الطهطاوي وقاسم أمين وأحمد فارس الشدياق، وغيرهم، ثم بادرت النِّساء إلى تبنِّي قضية تحرُّر المرأة كتابةً ونشاطاً سياسيّاً واجتماعياً، مثل ملك حفني ناصف وهدى الشَّعراوي، ومنيرة ثابت ودريَّة شفيق وزينب فواز. وإليها تُنسب كتابة أوَّل روايةٍ عربيَّةٍ هي «غادة الزَّاهرة أو حسن العواقب»، كُتبت سنة 1895، وصدرت سنة 1899، في رأي غيرِ ناقدةٍ وناقدٍ...، وغيرهن.

وإذ غدت النِّسويَّة، في أوروبا والولايات المتّحدة الأميركية، علماً من العلوم الإنسانيّة ونظرية ًذاتَ مبادئَ ومسارٍ تاريخيٍّ ومؤسَّساتٍ، وإذ ظهر النقد الأدبي النِّسوي في أواخر سبعينيات القرن العشرين، نتيجة كتابات «جوليا كريستيفا» و «شووالتر»، بدأت تظهر في الوطن العربي كتاباتٌ فكريةٌ وأدبيّةٌ ونقديَّةٌ نسويةٌ، لكاتبات منهن: كوليت خوري ونوال السعداوي وغادة السمَّان وليلى العثمان وفاطمة المرنيسي وغيرهن، وجميعهن متأثرات بالحركة النِّسوية الغربيَّة.

وتذهب «**سعاد المانع**»، في دراستها: «**النقد الأدبي النسوي في الغرب وانعكاساته في النقد الأدبي المعاصر**»، إلى

> **«وجود مستويَيْن في الدِّراسات النَّقدية النسوية الموظّفة للمقولات النقديّة النسوية الغربيَّة، أوَّلها معتدلٌ في التفاعل مع هذه المقولات والتحمُّس لها، وثانيها يسعى إلى تقديم شواهد من التراث واللغة لإثبات صدق مقولة من المقولات».**

كتاب «النَّقد النِّسائي...» لزينب العسَّال

بغية تحصيل معرفةٍ ملموسةٍ بهذا النَّقد نستقيها من كتابٍ مختصٍّ لناقدةٍ متابعةٍ لهذا النَّقد، نعود إلى كتابٍ يبحث فيه، ونعرف ما يتوصَّل إليه من نتائج، وهذا الكتاب هو كتاب «**النَّقد النِّسائي للأدب القصصي في مصر**» لزينب العسَّال.

تثيرُ العسَّال، في مقدِّمة الكتاب[1]، أسئلة منها: ما النَّقد النِّسائي؟ هل يوجد لدينا نقدٌ

[1]- د. زينب العسَّال، **النَّقد النِّسائي للأدب القصصي في مصر**، القاهرة: الهيئة المصرية العامَّة للكتاب، طـ1، 2008.

نسائيٌّ؟ إلى أيِّ اتجاهٍ ينتمي؟ ما اتجاهاته؟ إلى أيِّ مدى استطاع أن يصوغ رؤى متجاوزة لما هو كائن بالفعل؟ وهل هو النَّقد النِّسوي أو يختلف عنه؟ وبم يختلف؟

تفيدُ هذه الأسئلة أن الإشكاليَّة، موضوع البحثِ، تتمثَّل في تحديدِ نوعِ النَّقد النِّسائي الموجود لدينا وتبيُّن فاعليته، لا في وجوده؛ إذ إنَّ غير سؤالٍ من الأسئلة يقرُّ بهذا الوجود، كما أنَّ الباحثة تقول في ما بعد:

«والحقيقة أنَّ الكتابات النِّسائية، بشقَّيها الأدبي والنَّقدي، شقَّت لنفسِها مساراً لا يزال يعمل يوماً بعد يوم»،

ولكن ما يحتاج إلى نقاشٍ هو: هل تنتمي هذه الكتابات النسائية إلى النِّساء/ الجنس أو إلى النِّساء/ الجندر، أي هل تنتمي هذه الكتابات إلى المرأة بوصفها البيولوجي، أو إليها بوصفها المجتمعي الثقافي وتجربتها النِّسويّة الخاصة؟

في إشارةٍ أولى لمقاربة هذه الإشكالية، ترى الباحثة أنَّ النَّقد النِّسائي لم يُذكر ضمن تلك التَّصنيفات التي أقرَّ بها كبارُ الباحثين، كما أنَّ النَّاقدات النِّسويات كنَّ ينظرن إليه نظرةً تفيد أنَّه من أعمال المقاومة ضدَّ النَّظريات، وأنَّ العلاقة بينه وبين النَّظريات النَّقدية علاقةٌ ندِّيَّةٌ، وليست علاقةَ تابعٍ بمتبوعٍ.

وفي إشارةٍ ثانيةٍ، ترى الباحثة «أنَّ النَّقد النِّسائي ارتبط بكتابة المرأة»، ما يثير سؤالاً، عن طبيعة الارتباط، مفاده: هل المقصود بالنَّقد النِّسائي النَّقد الذي تكتبه المرأة، أو النَّقد الذي يكتب عن الأدب الذي تكتبه المرأة؟ أو الأدب الذي يكتب من منظورٍ عقديٍّ نسويٍّ، أي من منظور النظرية النسوية؟

أيَّاً تكن الإجابة، فإن مفهوم النَّقد النِّسائي، كما يبدو، في هذه الإشارة، هو النَّقد الذي تكتبه المرأة، أو الذي يُكتب عنها، لكن هذا النَّوع من النَّقد لا يُعدُّ من أعمال المقاومة ضدَّ النَّظريات، كما أن العلاقة بينه وبين النَّظريات ليست علاقةً ندِّيةً، وإنَّما هي علاقةُ انتماءٍ إلى نظريَّةٍ، أو نظريَّاتٍ، معيَّنةٍ منها.

في صدد انتماء النَّقد النِّسائي إلى نظريَّةٍ نقديَّةٍ، تعرض الباحثة رأياً يتحدَّث عن موقفين، يرفض أوَّلهما، وهو المتشدِّد، انضواء النَّقد النِّسائي تحت أيِّ نظريةٍ نقديةٍ، ويرى ثانيهما أنَّ مصلحة النَّقد النِّسائي تتمثَّل في أن تكون له نظريةٌ، أو على الأقل أن ينفتح على النَّظريات، أو التَّيارات، النَّقدية الموجودة.

يمكن، في ضوء ما سبق، تصنيف الرُّؤى إلى النَّقد النِّسائي، كما يقدِّمها الكتاب، كما يأتي:

1-النَّقد المرتبط بكتابة المرأة، أي النَّقد الذي يدرس النُّصوص الأدبية التي تكتبها المرأة وهذا النَّقد لا يتَّصف بخصوصيَّة تميِّزه من النَّقد المرتبط بكتابة الرَّجل إلاَّ بالمنهج وكفاءة النّاقدة، أو النَّاقد، في استخدامه.

2- النَّقد الذي يعدّ ندًّا للنَّظريات النَّقدية «الذكوريَّة»، وعملاً من أعمال المقاومة ضدَّها، بوصفه نقداً نسويَّاً، وهذا النَّقد إما أنَّه يمتلك نظريةً نقديةً نسويةً، أو يفتقر إلى أي نظرية، أو ينفتح على النظريات النقدية، ما يجعل نظريته انتقائية.

يثير هذا التَّصنيف أسئلةً كثيرةً منها: هل يعدُّ النَّقد المرتبط بكتابَة المرأة نوعاً من أنواع النَّقد متميّزاً؟ وبم يتميَّز؟ وهل تعدُّ دراسة النُّصوص التي تكتبها المرأة أمراً مميِّزاً لاتجاهٍ نقديٍّ؟ وهل يمكن أن تعدُّ النَّظريات النَّقدية التي يستخدمها هذا النَّقد، وهي إرث نظريٌّ يستخدمه أي ناقد نظرياتٍ نسائيةً؟ وهل توجد نظرية نقدية نسائية؟ وما هي؟ ثمَّ هل يمكن لنقدٍ أدبي يفتقر إلى أي نظريةٍ أن يكون نوعاً نقدياً متميِّزاً وذا فاعليَّة؟

يمكن القول، في الإجابة عن هذه الأسئلة: إنَّ النَّقد الذي تكتبه المرأة، ليقارب كتابات نسائية أو رجاليةً، معتمداً النَّظريات النَّقدية المتداولة، لا يتميَّز بخصوصيَّةٍ تتيح تصنيفه نوعاً نقديًّا ندًّا مقاوماً لأنواع النَّقد الأخرى، كما أنَّ النَّقد الذي يفتقر إلى أيّ نظريةٍ لا يمكن أن نعدَّه نوعاً نقدياً متميِّزاً وفاعلاً، فقد يكون نقداً انطباعياً لا يختلف عن أي نقدٍ انطباعيٍّ آخرَ.

يبقى النُّقد الممتلك نظريةً/ رؤيةً إلى العالم وقضاياه وأشيائه، ويرى إلى النُّصوص من منظور هذه النَّظرية/الرؤية، فيحصِّل معرفةً بهذه النُّصوص، ويقدِّم هذه المعرفة للمتلقِّي

منهجيَّاً، فهذا النَّقد يمكن أن يكون نوعاً نقديَّاً متميِّزاً من السَّائد وندًّا مقاوماً له، أو نظيراً له، أو متكاملًا معه.

والأسئلة التي تُطرح، هنا، هي:

هل توجد هذه النَّظرية/الرؤية؟ وما هي؟ وهل هي التي تميِّز النَّقد النسوي، وتكسبه خصوصيَّته/ هويته؟ ومن ثمَّ ما هو النَّقد النِّسائي؟ وما يميِّزه من النَّقد النِّسوي؟

ثم هل يوجد نقدٌ عربيٌّ نسويٌّ يدرس النُّصوص من منظورِ نظريةٍ نقديةٍ نسويةٍ؟

تحاول الباحثة، استناداً إلى مراجعَ مختصَّةٍ، الإجابة عن السُّؤال المتعلِّق بتحديد مفهوم النَّقد النِّسائي، فتجد صعوبةً في هذا التَّحديد مردُّها إلى كلمة «النِّسائي» التي تثير سؤالاً مفاده: ما المقصود بها؟

في الإجابة عن هذا السؤال تتحدَّث الباحثة عن ثلاثة مذاهب: أوَّلها «مذهب الانتصار للمرأة»، وثانيها «مذهب تحرير المرأة»، وثالثها «مذهب تحرُّر المرأة».

إن يكن المذهب الأوَّل يعني السَّعي إلى نيل المرأة حقوقها الاجتماعيَّة والسياسيَّة والاقتصاديَّة، والثَّالث يرتكز على «حقِّ المرأة في حياةٍ جنسيَّةٍ مستقلَّةٍ»، قد تعني هنا، حرَّة. فإنَّ المذهب الثَّاني يفيد تحرير المرأة من القيود المجتمعيَّة التي تحول دون سعيها إلى تحقيق ذاتها.

تبشِّر هذه المذاهب، وإن كانت توجد بين أوَّلها والاثنين الآخرين، فروقاتٌ جوهريّةٌ، بتعديل أوضاع المرأة في المجتمع، وتقوم على أساسٍ فلسفي قوامه «التحيُّزات أو الانحرافات التي تتيح للمرأة نيل الحقوق نفسها التي للرِّجال، واحتلال مكانة الرجل والابتعاد عن مكانة التَّابع».

تمثِّل هذه المذاهب جميعها حركةً نسائيَّةً تسعى إلى أن تحصل المرأة على الحقوق نفسها التي يتمتَّع بها الرَّجل، وإلى العبور من موقع «التَّابع» إلى موقعٍ آخر.

هنا يبدأ الخلاف، فأيُّ موقع تريد المرأة الوصول إليه لتؤدِّي منه دوراً في المجتمع؟ هل هو موقع الرَّجل، أو موقع تؤهِّله لها خصوصيتها، فتكون لها حقوقه نفسها، وتكون في الوقت نفسه متميِّزةً بهذه الخصوصيِّة؟

إن يكن الأمر هكذا، فهو يعني وجود حركةٍ مطلبيَّةٍ تسعى إلى تحقيق أهدافٍ معيَّنةٍ. ما يعنينا، هنا، من هذه الحركة، هو تلك «الخصوصيَّة» المتمثِّلة رؤية/ نظريَّة تتيح إجراء «قراءةٍ جديدةٍ» لا لكتابة جديدة فحسب، كما تقول شيرين أبو النَّجا، وإنَّما لأيِّ كتابةٍ قديمةٍ أو جديدةٍ، نسائيَّةٍ أو رجاليَّةٍ. فما هي هذه الخصوصيَّة المتمثِّلة رؤيةً/ نظريَّةً نقديَّةً؟

تواصل الباحثة المحاولة، فتتحدَّث عن مصطلح «الجندر»، بوصفه «التَّعبير الثَّقافي عن الاختلاف الجنسي». وإن يكن الاختلاف الجنسي، غير المقتصر على المستوى البيولوجي، وإنما الشَّامل المستويات جميعها: الجسدي والنَّفسي والاجتماعي والثَّقافي...، يؤتي تعبيراً مختلفاً، فإن أساس الخصوصيَّة النسوية، ومن ثمَّ نظرية/ رؤية النَّقد النُّسوي، تنطلق من هذا الاختلاف، أي من اختلاف التَّجربة وخصوصيَّتها.

هنا ينبغي أن نلحظ وجود تجربةٍ عامَّةٍ مشتركةٍ، وتجربةٍ فرديَّةٍ في آنٍ، وإن كانت الأولى تكوِّن الخصوصيَّة النِّسوية، فإنَّ الثَّانية تغنيها وتنوِّعها. وتكون مهمّة النَّقد النِّسوي أن يتبيَّن هذه الخصوصيَّة، كما تتمثَّل بنيةً لغوية تنطق برؤية إلى العالم، بما في ذلك الخصوصيَّة النِّسوية العامَّة، كما تمثِّلها فرادة التجربة النِّسوية الخاصَّة، والسُّؤال الذي يطرح هنا هو: هل يوجد هذا النقّد؟ ومن مارسه؟ ليس في الكتاب إجابة عن هذين السؤالين. لكنَّ الكتاب يقدِّم إجابة عن سؤال آخر هو: ما منهج هذا النقد؟ فيستشهد بما تراه سوسن ناجي في هذا الشأن، فهي تقول: إنَّ منهج النَّقد الأدبي «النِّسوي»، بوصفه أحد المناهج النَّقديَّة الحديثة، يؤكِّد أهمية التَّجربة الشَّخصيَّة في الأدب، ويفيد من المناهج النَّقدية المعاصرة، ما يمدُّه بالثَّراء الإجرائي، ويخوِّله الكشف عن مناطق مجهولة أغفلها النُّقد الذكوري.

وهكذا يكون النَّقد الصَّادر عن هذا الوعي بالعالم، الرَّائي إليه بهذه الرُّؤية، المقارب للنُّصوص بنظريةٍ مستقاةٍ من هذا الوعي/ الرؤية، خطابًا مغايرًا للتقليدي والسَّائد، قادرًا

على النَّفاذ إلى حقائق الثَّقافة المهيمنة وخلخلتها، ومعول هدم لكل ما هو ثابت، واستراتيجية ثقافيَّة تكشف عن البنى المضمرة واللاواعية، وتفكِّك الأنساق الثَّقافية...

بهذا، يغدو النَّقد النسوي نظريةً لا علاقة لها بالجنس ذكراً أو أنثى، ما يعني أوَّلاً أنْ ليس كلُّ نصٍّ صادرٍ عن امرأةٍ هو بالضرورة نصٌّ نسويٌّ، وثانياً أنَّ الرَّجل يمكن أن يكتب نصّا نسويًّا.

هذا ما تراه حركة التحرُّر النِّسوية، بوصفها منهجًا يُعتمد في الدِّراسة في معظم حقول العلوم الإنسانيَّة، ويتفرَّع إلى اتجاهاتٍ عديدةٍ كالنسوية الليبراليَّة، والماركسيِّة، والاشتراكيَّة، والنَّفسيَّة، والوجوديَّة، وما بعد الحداثة...

يتيح لنا ما سبق الكلام على نوعين من النَّقد: أوَّلهما النَّقد النِّسائي، وهو النَّقد المرتبط بكتابة المرأة، من دون أن يصدر عن رؤيةٍ/ نظريَّةٍ نسويَّةٍ، وثانيهما النَّقد النِّسوي، وهو النَّقد الممتلك نظرية متميِّزة، تصدر عن خصوصيَّة التَّجربة النّسويَّة، والمستفيد من إجراءات مختلف النَّظريات النَّقديَّة.

إن رأينا، في ضوءِ هذا التَّقسيم، إلى مادَّة هذا الكتاب النَّقديَّة، تبيَّن لنا أنَّ هذه المادَّة تنتمي إلى النَّقد النِّسائي، بمعنى النَّقد المكتوب بأقلام النِّساء، استناداً إلى غير منهجٍ نقديٍّ، لا إلى النَّقد النِّسوي المستند إلى نظريةٍ نسويةٍ.

لكنَّ ما ينبغي ذكره هو أنَّ هذا النَّقد النِّسائي لا يخلو من نقدٍ نسويٍّ، تقتضي معرفته البحث عنه في ثنايا الإرث النَّقدي، ومن نماذجه، أو من علاماته، كما تبيَّنت الباحثة، بنظرةٍ نافذةٍ، مساواة الأديبة النَّاقدة ميّ زياده بين النّسوي والأمومي. وهذه نظرة تفكِّك النَّصَّ، وتبحث فيه عن قيمٍ دلاليَّةٍ جماليَّةٍ مختلفةٍ عمَّا هو سائدٌ.

وهذا أمرٌ مدهشٌ، كما تقول الباحثة، إذ إنَّ «أمثال مي زياده، وقبلها لبيبة هاشم وباحثة البادية، أدركن مفهوم النسويَّة، وتتبَّعن الخطاب النِّسوي الغربي، بل وتفوَّقن في تبنِّيهن لمفهوم النسويَّة، بحيث اعتمد على وضع المرأة العربيَّة، فجاء مسايراً للسِّياق الثَّقافي الذي تعيش فيه المرأة، فكان دفاعهن صادقاً عن جهود الرَّائدات النسويات».

ما هو جديرٌ بالتوقُّف عنده، في هذا الصَّدد، ما توصَّل إليه الباحث النَّفسي، لويس ترمان من نتائج، عندما أجرى بحثاً تبيَّن فيه صفات سبعمائة طفلٍ من الموهوبين، أو ذوي الذَّكاء الخارق، النَّفسيَّة والعقليَّة والبدنيَّة، ومن النَّتائج التي توصَّل إليها هو أنَّ الفتيات الموهوبات، وكان عددهن ثلاثمئة، بدت عليهن مظاهر الذكورة، عندما قورنت جوانبُ من شخصياتهن بنظيرتها من الفتيات العاديات[1].

يفيد ما سبق أن الإرث النَّقديَّ العربي لا يخلو من نقدٍ نسويٍّ، غير أنّه نقدٌ تتضمَّنه كتب هذا الإرث النَّقدي، وليس أبحاث نقدٍ خاصّةً به يصرِّح معدّوها بأنَّهم يمارسون النَّقد من منظور نظريةٍ نقديّة نسويَّة معيَّنة، ما يعني أنّه ينبغي البحث عن هذا النَّقد وتبيُّن نظرياته ومناهجه ومفاهيم هذه المناهج وإجراءاتها والنَّتائج التي توصَّل إليها في دراساته لخصوصيَّة التجربة النِّسوية العامَّة وفرادتها وخصوصيات التّجارب النِّسوية الخاصَّة، وفرادة كلٍّ منها، من نحوٍ أوَّل، كما تنبغي ممارسته، وفاقاً لهذا المفهوم، من نحوٍ ثانٍ.

في الختام

قدّمنا، في هذه الدِّراسة، معرفةً بالنِّسوية وأدبها ونقدها الأدبي، فميَّزنا بين أنثويٍّ ونسائيٍّ ونسويٍّ، وحدَّدنا مفهوم النِّسوية، بوصفها نظريّةً وحركةً سياسيّةً، تطوَّرت إلى نظريةٍ عقديّةٍ لها رؤيتها إلى العالم وقضاياه، وعرضنا الآراء التي تنقد هذه الحركة، وقدّمنا شيئاً من تاريخها، وعرَّفنا بتياراتها: الليبرالي الرَّاديكالي، الماركسي، ما بعد البنيوي، الملوّن، الإسلامي. ثمّ بحثنا في الأدب النِّسوي، فرأينا أنَّه الأدب الذي يمثل التجربة النسويَّة وأن ما يميِّزه ليس اختلاف كاتبه الجنسي، بل خصائصه البنيوية: رؤيةً ولغةً، وتحدَّثنا عن الأدب النِّسوي العربي، ورأينا أنَّ من مهمات النقد الأدبي النِّسوي أن يجيب عن السُّؤال: هل من أدبٍ نسويٍّ عربيٍّ؟ ما مهَّد للبحث في النقد الأدبي النِّسوي، فرأينا أنه النقد الأدبي الذي يدرس النَّص الأدبي، ويميِّزه، ويتبين تجربة المرأة الخاصة فيه وخصائصه اللغويّة والرؤى التي تنطق بها، وهو نقدٌ تتعدّد مناهجه، وتحدّثنا عن النَّقد الأدبي النِّسوي العربي، فرأينا أنَّه لا يمثِّل ظاهرةً مستقلَّةً ذاتَ مناهجَ وإجراءاتٍ خاصَّةٍ بها، وقدّمنا قراءةً في كتابٍ يبحث في هذا النَّقد هو كتاب: «**النقد النِّسائي**» لزينب العسال.

[1]- مصطفى سويف، **العبقرية في الفن**، القاهرة: مطبوعات الجديد، العدد 17، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ص. 33 و34.

المصادر والمراجع:

1. القرآن الكريم
2. أبو النَّجا شيرين ، **نسائي أم نسوي**، القاهرة: مكتبة الأسرة، الهيئة العامَّة للكتاب، طـ1، 1998.
3. البزري دلال ، **النِّسوية الإسلاميّة**، موقع «مركز دراسات الظَّاهرة الإسلاميّة».
4. بنمسعود رشيدة ، **المرأة والكتابة**، الدار البيضاء: أفريقيا الشرق، طـ 2، 2002.
5. توفيق أشرف ، **اعترافات نساء أديبات**، القاهرة: دار الأمين، طـ 1، 1998.
6. جامبل سارة ، **النِّسوية وما بعد النِّسوية**، ترجمة أحمد الشامي، القاهرة: المجلس الأعلى للثقافة، طـ1، مصطلحات نسوية، الايكولوجيا النسائية (المرأة أرض... الأرض المرأة)، شبكة النبأ المعلوماتية www. annabaa.org
7. جمعة بوشوشة ، **الرِّواية النّسائية المغربيَّة**، تونس: المغاربيَّة للطباعة، طـ1، 2003.
8. حافظ صبري ، **أفق الخطاب النقدي**، القاهرة: دار الشرقيات، طـ 1، د. ت.
9. الخطيب حسام ؛ حول الرواية النسوية في سورية **مجلة المعرفة**، العدد 166.
10. سلدن رامان ، **النظرية الأدبية المعاصرة**، ترجمة جابر عصفور، القاهرة: دار الفكر، طـ1، ص218 - 222.
11. سويف مصطفى ، **العبقرية في الفن، القاهرة:** مطبوعات الجديد، العدد 17، الهيئة المصرية العامة للكتاب.
12. العسَّال زينب ، **النَّقد النِّسائي للأدب القصصي في مصر**، القاهرة: الهيئة المصرية العامَّة للكتاب، طـ1، 2008.
13. عمرو أحمد ، **النِّسوية من الراديكالية حتى الإسلامية**، قراءة في المنطلقات الفكرية، التقرير الاستراتيجي الثامن.
14. عناني محمد ، **المصطلحات الأدبيَّة الحديثة**، م.س.
15. العنود محمد الشَّارح، **الغضب النَّاعم: الرواية النّسوية بين العربية والإنجليزية**، ترجمة سامي خشبة، القاهرة: المجلس القومي للترجمة، طـ1، 2007.
16. غارودي روجيه ، **من أجل ارتقاء المرأة**، ترجمة جلال مطرجي، بيروت: دار الآداب، طـ2، 1988.
17. الغذامي عبد الله ، **المرأة واللُّغة**، بيروت: المركز الثقافي العربي، طـ 3، 2006.
18. فنست ب. ليتش، **النقد الأدبي الأمريكي من الثلاثينيات إلى الثمانينيات**، ترجمة محمد يحيى، القاهرة: المجلس الأعلى للثقافة ط-1، 2000.

19. كارتر ديفيد ، **النَّظريَّة الأدبيَّة**، ترجمة باسل المسالمة، دمشق: دار التكوين، طـ 2.

20. كرام زهور ، **السرد النسائي العربي...**، الدار البيضاء: شركة النشر،،، ط1، 2004، 94.

21. محمد برادة، هل هناك لغة نسائية؟ **مجلَّة آفاق**، المغرب، العدد 12، اكتوبر 1983.

22. موريس بام ، **الأدب والنِّسويَّة**، ترجمة سهام عبد السلام، القاهرة: المجلس الأعلى للثقافة، طـ1، 2002.

23. نجمي حسن ، **شعرية الفضاء السَّردي المتخيَّل والهوية في الرِّواية العربيَّة**، بيروت: المركز الثقافي العربي، ط1.

24. نور الدين أفاية محمد ، **الهويَّة والاختلاف...**، الدّار البيضاء: أفريقيا الشرق، د. طـ د. ت.

25. Eaglton Mary, ***feminist literary blackwel***, Cambridge, uk.

النسويّة الإيكولوجية

مسعًى نقديٌّ لتظهير مبانيها ومعاثرها

مصطفى النشار[1]

مقدِّمة

تتناول هذه الدراسة وجهاً مخصوصاً من أوجه النقاش المحتدم حول قضية المرأة. الباحث المصري البروفسور مصطفى النشار يمضي إلى الاهتمام بتيار النسوية الإيكولوجية، ويسعى إلى مراجعته وتفكيك مبانيه المعرفية والظروف التي أفضت إلى ولادته في الغرب الأوروبي والأميركي.

في الشطر النقدي من الدراسة يبيِّن الباحث المعاثر النظرية والتطبيقية للنظرية الأيكولوجية، ولا سيما لجهة سعي الآخذين بها إلى ربطها بالتيارات البيئية والاجتماعية التي نشأت في الغرب في خلال العقود الأخيرة من حقبة ما بعد الحداثة.

لعل الحركة النسوية من أبرز التيارات الفلسفية في الفكر المعاصر. والنسوية بالطبع نسبة إلى النساء وهي تطلق بشكلٍ عامٍّ على مجموعةٍ مختلفةٍ من النظريات الاجتماعية والبيئية والحركات السياسية والفلسفات الأخلاقية التي تحركها دوافعُ متعلقةٌ بالمرأة وقضاياها. ويتفق فلاسفة النسوية (أو الأنثوية) عمومًا سواءً كانوا نساءً أو رجالًا على «أن الهدف النهائي

---

[1]- باحثٌ وأستاذٌ في الفلسفة الحديثة ـ جامعة القاهرة ـ جمهورية مصر العربية.

هو القضاء على كلِّ أشكال القهر المتصل بالنوع الجنسي ليسمح المجتمع للجميع نساءً ورجالًا بالنمو والمشاركة في المجتمع بأمان وحرية[1].

إن النسوية تمثل بشكلٍ عامٍ «**كلَّ جهدٍ نظريٍّ أو عمليٍّ يهدف إلى مراجعة واستجواب أو نقد أو تعديل النظام السائد في البنيات الاجتماعية الذى يجعل الرجل هو المركز، هو الإنسان، والمرأة جنسًا ثانيًا أو آخرَ في منزلةٍ أدنى، فتفرض عليها حدودًا وقيودًا، وتمنع عنها إمكاناتٍ للنماء والعطاء، فقط لأنها امرأةٌ، ومن ناحيةٍ أخرى تبخس خبراتٍ وسماتٍ فقط لأنها أنثى، لتبدو الحضارة في شتى مناحيها إنجازًا ذكوريًّا خالصًا يؤكّد ويوطّد سلطة الرجل وتبعية أو هامشية المرأة، وقد بدأت الحركة النسوية في الفكر الغربي منذ القرن التاسع عشر حتى صيغ مصطلح النسوية[2] لأول مرةٍ عام 1895م ليعبر عن تيارٍ ترفده اتجاهاتٌ عدةٌ ويتشعب إلى فروعٍ عديدةٍ**»[3].

وقد تطوّرت هذه الحركة في القرن العشرين وكانت عميدتها الفيلسوفة الفرنسية **سيمون دى بوفوار** وكتابها «**الجنس الثاني**» عام 1949م حينما أعلنت فيه أن المرأة لا تولد امرأةً، بل تصبح امرأةً إشارةً إلى الدور الكبير الذى يقوم به المجتمع في صياغة وضعها كأنثى. ومن هنا عُدّت دي بوفوار الأم الكبرى للفلسفة النسوية المعاصرة. وارتبطت النسوية الجديدة الآن بما بعد الحداثة وأصبح منطلقها الأساسي هو نقد ورفض المركزية، مركزية النموذج الذكوري للإنسان التنويري، الحداثي العاقل، الوجه الآخر للمركزية الأوربية ومركزية الحضارة الغربية. وفي تجسيد لمرمى التصويب لديهم اصطنعوا مصطلح «مركز العقل الذكوري[4] ليمثل القيم الذكورية المتسيدة المهيمنة على الحضارة، وكانت وسيلة الرجل الأبيض لقهر العالمين وإحداث المصائب والويلات التي تعانى منها الحضارة الإنسانية في أركان العالم الأربعة والتي تتلخص في أن مركزية العقل الذكوري الغربي قد قهرت ثالوث الأطراف؛ قهرت المرأة وقهرت الطبيعة وقهرت شعوب العالم الثالث. ومن هنا خسرت الحضارة الإنسانية والتجربة البشرية خسرانًا كبيرًا، آنَ آوانُ العمل على وقف نزيفه. ومن هذه الزاوية تبدو النسوية الجديدة من أهم

---

[1]- راجع مادة أنثوية بالموسوعة الحرة (ويكيبيديا) Wikipedia.org/wiki

[2]- Feminism

[3]- د. يمنى الخولي: تصدير ترجمتها العربية لكتاب: ليندا جين شيفرد، **أنثوية العلم**- العلم من منظور الفلسفة النسوية، سلسلة عالم المعرفة (306)، الكويت 2004م، ص11.

[4]- Pallogocentrism

تيارات الفكر الغربي المعاصر لأنها فلسفةٌ للمرأة بقدر ما هي فلسفةٌ للبيئة، بقدر ما هي فلسفة لتحرر القوميات[1].

معنى النسوية الإيكولوجية:

ولعلّ ما يعنينا هنا من تيارات الفكر النسوية هذه، ما يطلق عليه في فلسفة البيئة المعاصرة، الإيكولوجيا النسوية، وكما أنه ليس ثمة نسويةٌ واحدةٌ عمومًا، فليس ثمة نسويةٌ إيكولوجيّةٌ واحدةٌ لأن مصطلح النسوية الإيكولوجية يعد مظلةً تغطى تنوعًا من المواقف التي تمتد جذورها إلى نظرياتٍ وممارساتٍ نسويةٍ مختلفةٍ وأحيانًا متنافسةٍ، إنها تعكس إدراكاتٍ مختلفةً لطبيعة المشكلات البيئية المعاصرة وحلولها. وعلى الرغم من هذه المواقف المتنوعة والمختلفة فإن ثمة اتفاقًا بين النسويين الإيكولوجيين على ثلاث مبادئَ رئيسةٍ هي:

- إنّ ثمة ارتباطًا دالًّا على الهيمنات غير المبررة على النساء وعلى الآخر البشرى عمومًا كالمهمّشين والمستغَلين والمسيطَر عليهم، وكذلك على غير البشر من الحيوانات والنباتات والطبيعة.

- إنّ فهم الترابطات بين النساء- الآخر البشري- والطبيعة شأنٌ مهمٌّ بالنسبة إلى كلٍّ من النسوية والمذهب البيئي والفلسفة البيئية.

- إن المشروع المركزي للنسوية الإيكولوجية يتمثل في إلغاء بنيات الهيمنة غير المبررة وإحلال بنياتٍ وممارساتٍ عادلةٍ حقًّا محلّها[2].

إن النسوية الإيكولوجية ترتبط، بل وتستند على ذلك الاتحاد القديم بين النساء والطبيعة أو بين الطبيعة والنساء، وقد عبّرت عن هذا الاتحاد القديم حركتان اجتماعيتان حديثتان رصدتهما كارولين ميرشانت[3]؛ هما حركة تحرير النساء التي رمز إلى انطلاقها كتاب **بيتي**

---

[1]- د. يمنى الخولي: تصدير ترجمتها العربية لكتاب: ليندا جين شيفرد، **أنثوية العلم**- العلم من منظور الفلسفة النسوية، سلسلة عالم المعرفة (306)، الكويت 2004م، ص13 - 14.

[2]- **كارين ج. وارين**: **مقدمة للنسوية الأيكولوجية**، ضمن كتاب: **مايكل زيمرمان**: **الفلسفة البيئية**، الترجمة العربية لمعين شفيق رومية، الجزء الثاني- سلسلة عالم المعرفة (333)، الكويت 2006م، ص10- 11.

[3]- كارولين ميرشانت Karolyn Merchant ولدت في نيويورك عام 1936م، وهى أستاذة الفلسفة البيئية والتاريخ البيئي والأخلاق البيئية في قسم الحفاظ ودراسات الموارد البيئية في جامعة كاليفورنيا، أصدرت العديد من المؤلفات النسوية الأيكولوجية منها:

1. ***The Death of Nature: Women Ecology and the Scientific Revolution***.(1980)

2. Ecological Revolution.

[انظر: wikipedia.org/wiki/Carolyn-merchant.]

فريدان[1] **المثير للجدل** ***Feminine Mystique*** عام 1963م. والحركة البيئية التي نشأت تدريجيًّا في عقد الستينات وشدّت الانتباه في احتفالات يوم الأرض عام 1975م، لقد كان المشترك بين الحركتين هو منظور المساواة، حيث نضال النساء حتى يحررن أنفسهن من القيود الثقافية والاقتصادية التي أبقتهن في منزلةٍ ثانويةٍ بالنسبة إلى الرجال في المجتمع الأمريكي. وقد شدّد البيئيون منهن من خلال هذا على التحذير من العواقب الوخيمة غير القابلة للمراجعة الناتجة عن الاستغلال البيئي المستمر. إن النسوية الأيكولوجية تعيد إلى الأذهان مرةً أخرى تلك الهوية القديمة للطبيعة كأمٍّ حاضنةٍ، وتربط تاريخ النساء مع تاريخ البيئة والتغير البيئي؛ فالأرض الأنثى كانت فكرةً محوريةً في الكوزمولوجيا العضوية التي قوضتها الثورة العلمية وثقافة السوق في بواكير أوروبا الحديثة. وقد أيقظت الحركة البيئية من جديد الاهتمام بالقيم والمفاهيم المرتبطة تاريخيًّا بالعالم العضوى ما قبل الحديث؛ فلقد كان محوريًّا في النظرية العضوية التماهي بين الطبيعة وعلى الأخص الأرض والأم الحاضنة، الأنثى اللطيفة المعطاء التي تلبى حاجات النوع البشرى في كونٍ منظّمٍ ومخطّطٍ.. ومع تقدّم الثورة العلمية الحديثة في مكننة وعقلنة النظرة إلى العالم بدأت صورة الأرض كأمٍّ حاضنةٍ تتلاشى تدريجيًّا، لقد جرى منذئذٍ تقويض الذهنية ذات التوجّه العضوي التي لعبت الأنثى فيها دورًا مهمًّا وأبدلت بالذهنية ذات التوجه الآلي التي إما حذفت المبادئ الأنثوية أو استخدمتها بأسلوب استغلالى حتى غدت الثقافة الغربية آليةً على نحوٍ متزايدٍ في القرن السابع عشر فقهرت الأرض- الأنثى وروح الأرض العذراء بواسطة الآلة.

لقد كانت الطريقة العلمية الجديدة، المتوافقة مع التقنية الآلية التي بدأت مع «أورغانون» فرنسيس بيكون، و«مقالٌ عن المنهج» لديكارت وما حدث بعدهما من تطوراتٍ علميةٍ وممارساتٍ فعليةٍ وراء هذه السيطرة البشرية ذات النزعة الذكورية على الطبيعة وقهرها.

وتعد النسوية الإيكولوجية في واقع الحال محاولة للعودة إلى الأصل، العودة إلى إيقاظ

---

[1]- بيتي فريدان Bety Fredan هي كاتبة أمريكية ناشطة في مجال الحركة النسوية، ولدت في 2 فبراير 1921 وتوفت في 4 فبراير 2006م، ويؤرخ لها كرائدة للموجة الثانية من النسوية الأمريكية في القرن العشرين من خلال كتابها:

(1963) The Feminine Mystique

وقد أسست وانتخبت كأول رئيسية للمنظمة القومية للمرأة عام 1966م، التي استهدفت العمل على المساواة والمشاركة بين المرأة والرجل في كل شيء في الولايات المتحدة الأمريكية. [انظر: Wikipedia.org/wiki/Betty friedan]

الذهنية الخاصة بالاتحاد بين الطبيعة والأنثى بقدر الإمكان، وذلك عبر معارضة النظرية المضادة، نظرية استعباد الطبيعة والنساء، من ثم فقد ارتبطت في الحركة النسوية الحديثة الدعوة إلى المحافظة على الطبيعة مع حركة تحرر النساء؛ إذ تشكّلت الحركة النسوية القوية التي بدأت في عام 1842 في الولايات المتحدة الأمريكية والداعية إلى حق النساء في الاقتراع، مع الحركة النسوية الداعية إلى الحفاظ على الطبيعة التي تأسست من المنظمات النسوية التابعة لاتحاد النوادي النسوية عام 1890، وكلتاهما دعت وألحت على إصدار التشريعات الحاضة على المحافظة على نظافة البيئة ونظافة الماء والهواء، إن الأرض العليلة بل و «الميتة والمتعفنة» يمكن في الأمد الطويل استرداد صحتها فقط عن طرق عكس مجرى التيار الرئيسي للقيم والسياسات لتصبح في النهاية سياسات تتبنى أساليب اجتماعية جديدة تعزز نوعية البيئة وتحافظ عليها وتعود إلى أساليب الحياة البسيطة وتستخدم التقنيات اللينة» غير الملوثة. إن الإيكولوجيا النسوية إذاً دعوةٌ إلى التوزيع المستقبلي للطاقة والموارد بين المجتمعات وفق مبدأ التكامل بين الكائنات البشرية والمنظومات البيئية الأخرى[1].

وإذا ما أردنا أن نعرف متى استخدم مصطلح النسوية الإيكولوجية تحديدًا، فإن ذلك قد حدث على يد فرانسواز دوبون[2] عام 1974 حينما أرادت أن تلفت الانتباه إلى إمكان أن تحدث النساء ثورةً إيكولوجيةً، وأشارت حينئذٍ إلى موقفٍ فحواه أنّ ثمة ارتباطاتٍ مهمةً تاريخيةً وتجريبيةً، رمزيةً ونظريةً بين الهيمنة على النساء والهيمنة على الطبيعة، وأن فهم هذه الارتباطات يمثل أمرًا جوهريًا لكلٍّ من النسوية والأخلاق البيئية[3]. ومهما يكن الأمر فإن النسوية الأيكولوجية تُعدّ حركةً لإنهاء الجور الجنسي حيث تتضمّن إلغاء كل العوامل التي تسهم في الهيمنة أو الإخضاع المنهجي المتواصل المسلط على النساء. وتكون التقنية نسوية عندما تسهم بطريقةٍ ما في فهم الجور الواقع على النساء؛ فالمساواة في الأجر والعمل وإنتاج الغذاء جميعها قضايا نسويةٌ حينما وكلما كان فهمها يسهم في فهم الاستغلال المستمر للنساء

---

[1]- انظر: كارولين ميرشانت: **موت الطبيعة**، ضمن كتاب: مايكل زيمرمان، **الفلسفة البيئية**، الجزء الثاني، سبق الإشارة إليه، ص33- 50.

[2]- فرانسوا دوبون Francoise d‘eaubonne: فيلسوفة فرنسية ولدت بباريس 21 مارس 1920م وتوفيت في 3 أغسطس 2005م، وهي تنتمي للحركة النسوية الفرنسية وهي صاحبة مصطلح الإيكولوجيا النسوية Ecofeminism عام 1974م، وقد كتبت حوالى 50 عملا منها الكثير من الروايات والمقالات ودواوين الشعر.

[3]- كارين ج. وارين: **قوة ووعد النسوية الأيكولوجية**، ضمن نفس الكتاب السابق لزيمرمان، ص95.

أو استعبادهن. وكذلك فإن نقل المياه والبحث عن حطب الوقود قضايا نسوية حيثما كانت وكلما كانت مسؤولية النساء عن هذه المهام تسهم في حرمانهن من المشاركة الكاملة في اتخاذ القرار أو من إنتاج الدخل أو من المراتب العليا التي يشغلها الرجال. ومن هنا فإن قضايا التدهور البيئي والاستغلال البيئي قضايا نسويةٌ لأن فهمها يسهم في فهم الجور الواقع على النساء[1]. إن النسوية الأيكولوجية تقوم على مقاومة الجور سواءً الجور القائم على التمييز الجنسي بين الرجال والنساء أو مقاومة الجور القائم على التمييز ضد الطبيعة.

أسس الإيكولوجيا النسوية:

تقوم الإيكولوجيا النسوية على أساسين يرتبطان ليشكلا الالتزام الأساسي للأخلاق النسوية عمومًا وما ينسحب منها على الأخلاق البيئية:

أولهما: نقد التحيز الذكوري ورفض المنظور الغربي للتنمية باعتباره منظورًا ذكوريًّا متحيزًا.

وثانيهما: تطوير أخلاقٍ غيرِ متحيزةٍ ذكوريًّا وفق مبادئَ أنثويةٍ محددةٍ تلتحم بالطبيعة وتنتقد كلّ ما هو طبيعي.

ويستند هذان الأساسان على مسألةٍ ضروريةٍ أدركتها الحركة النسوية منذ بدايتها وحتى تطوراتها المعاصرة وهي التلقّي والإنصات إلى الطبيعة والذى عبّرت عنه خير تعبير ليندا شيفرد[2] في كتابها «**أنثوية العلم**» حينما تقول: إن التلقي واحدٌ من خصائص الطراز البدائي للأنثوية. وإن هذا التلقي الأنثوي يهب العلم انفتاحًا على الإنصات للطبيعة والاستجابة لها في ما يشبه الحوار أو التشارك مع الطبيعة[3]. إن إهمال هذا الإنصات للطبيعة والاستجابة لها هو ما سبب ويسبب الكثير من الكوارث العلمية؛ خذ مثلا ما قاله أحد العلماء عن أنه عادةً ما تدخل المعطيات المأخوذة من الطبيعة إلى الآلات والأجهزة الحاسوبية ولا تراها

[1]- كارين ج. وارين: **قوة ووعد النسوية الأيكولوجية**، ضمن نفس الكتاب السابق لزيمرمان، ص96.

[2]- د. ليندا جين شيفرد Linda Jean Shepherd عالمةٌ أمريكيةٌ معاصرةٌ، حاصلةٌ على الدكتوراه في الكيمياء الحيوية من جامعة بنسلفانيا ستيت. عملت كباحثة وعالمة ومديرة بحوث في قطاع أبحاث الرعاية الصحية لصناعات التكنولوجيا الحيوية، وقد درست علم نفس كارل يونج على مدى خمسة عشر عاما قبل أن توظفه في دراستها لفلسفة العلم النسوية. وقد انتقلت إلى مدينة سياتل بولاية واشنطن وقد منحتها حكومة الولاية جائزة عن كتابها أنثوية العلم الصادر 1993. ولها أيضًا كتاب الأنفاس الحلوة للنباتات.

راجع: كتاب «**أنثوية العلم**» الترجمة العربية ليمنى الخولي، ص395].

[3]- د. ليندا جين شيفرد، **أنثوية العلم**- العلم من منظور الفلسفة النسوية، ترجمة د. يمنى الخولي، سلسلة عالم المعرفة (306)، الكويت 2004م، ص111.

عين الإنسان، وضرب مثلًا على ذلك بقوله: كيف أعاق «العلم الجسيم» سبيل اكتشاف ثقب الأوزون. فلقد أُنفقت أموالٌ طائلةٌ على قياسات القمر الصناعي والبالون والطائرة ونماذجَ كمبيوتريةٍ باهظةِ الثمن للجزء الأعلى من الغلاف الجوي (الاستراتو سفير) تحسن معها إلى حدٍّ بعيدٍ فهمنا للغلاف الجوي. وللأسف كان مبرمجو الكمبيوتر على يقين من أنهم عرفوا كل ما يخص الاستراتو سفير حتى برمجوا أجهزة القمر الصناعي بحيث ترفض المعطيات التي تختلف جوهريا عن نموذج التنبؤات. طالعت الأجهزة ثقب الأوزون ولكن أولئك المسؤولين عن التجربة تجاهلوه قائلين بانفعال «لا تزعجنا بوقائع نموذجنا يعرف أفضل» وخلال بعثة في الأنتركتيكا رأى ثقب الأوزون ملاحظان وحيدان استعملا أداةً رخيصةَ الثمن عتيقة الطراز[1].

وهكذا ثمة أمثلةٌ كثيرةٌ على عدم الإنصات إلى الطبيعة والجري وراء التأكيد على افتراضاتنا ونتائجنا الخاطئة، والخلاصة أن النسوية والأنثوية تدعونا باستمرارٍ إلى «الإنصات العميق للطبيعة لأن هذا «يدفع العلم إلى مراجعة توصيفاته العميقة»[2]. إنها دعوةٌ من «أصدقاء الكون» للتواصل المتبادل والاعتماد المتبادل حتى نعيد مباراة العلم من كسب/ خسارة إلى كسب/ كسب[3].

إن الإنصات إلى الطبيعة يعني عند النسويين بالضرورة مراجعة أسس التنمية الذكورية الغربية المبنية - في نظر فاندانا شيفا-[4] على افتراضاتٍ زائفةٍ ومنحازةٍ ذكوريًّا مثل: أن الطبيعة

[1]- د. ليندا جين شيفرد، **أنثوية العلم**- العلم من منظور الفلسفة النسوية، ترجمة د. يمنى الخولي، سلسلة عالم المعرفة (306)، الكويت 2004م، ص118- 119.

[2]- نفس المصدر، ص123.

[3]- نفس المصدر، ص251.

[4]- فاندانا شيفا Vandana Shiva ولدت بالهند في 5 نوفمبر 1952 وهي عالمةٌ وأكاديميةٌ وباحثةٌ وناشطةٌ بارزةٌ حصلت على دكتوراه الفلسفة من جامعة غرب أونتاريا بكندا. وهى تعمل مديرة مؤسسة البحث حول العلم والتقنية والأيكولوجيا في ديهران بالهند. وهى من المنتقدين بشدة للزراعة متعددة الجنسية والتقنيات الإنتاجية والتنمية. ولها عدة مؤلفات أبرزها:
الحصاد المسروق: اختطاف الإمدادات الغذائية العالمية -

Stolen Harvest: The Hijacking of the Global Food Supply(2000)

عنف الثورة الخضراء

-The Violence the Green Revolution(1992)

القرصنة البيولوجية: نهب الطبيعة والمعرفة: Biopiracy: The Plunder of Nature and Knowledge

حروب المياه والخصخصة والتلوث والريح:

Water Wars; Privation pollution and proft(2002)

البقاء على قيد الحياة Staying ALive

صنع السلام مع الأرض

Marking peace with the Earth(2013)

انظر: Wikipedia.org/wiki/vandana Shiva

غير منتجةٍ، أن الزراعة العضوية القائمة على دورات التجدد في الطبيعة تعني العوز والفقر، وأن المجتمعات النسوية والقبلية الفلاحية الملتصقة بالطبيعة غيرُ منتجةٍ أيضًا ليس لأنه ثبت أنهم بتعاونهم ينتجون بضائعَ وخدماتٍ أقلَّ لسدّ الحاجات، بل بموجب الزعم بأنّ الإنتاج هو ما يتمّ بتوسط تقنيات الإنتاج السلعي حتى لو أن هذه التقنيات تدمر الحياة»[1].

ولعل السؤال الآن: إذا ما أنصتنا مع دعاة النسوية إلى الطبيعة ووافقنا معهم على رفض المنظور الذكوري التمييزي الغربي للتنمية فما هي يا ترى المبادئ الأخلاقية والأيكولوجية التي تميز فلسفتهم الأخلاقية عمومًا وفلسفتهم البيئية بوجهٍ خاصٍّ؟

لقد حاولت كارين ج وارين[2] حصر المبادئ العامة للأخلاق النسوية بداية في ما أسمته الشروط الجدية لأخلاق النسوية وهي ثمانية شروطٍ[3]:

أولاً: إنّ الأخلاق النسوية تهدف إلى إلغاء التمييز والتحيز الجنسي، وبما أن التمييز الجنسي يرتبط مفهوميًّا وعمليًّا بالعنصرية والطبقية والتمييز ضد الطبيعة، فإن الأخلاق النسوية لا بدّ أن تكون ضد هذه التمييزات ومعارضة لأيِّ نزعةٍ تمييزيّةٍ تفترض مسبقًا منطق الهيمنة أو تعزّزه.

ثانيًا: الأخلاق النسوية أخلاق سياقية، والأخلاق السياقية هي تلك التي ترى الخطاب والممارسة الأخلاقيين ناجمين عن أصوات الناس الموجودين في ظروفٍ تاريخيةٍ مختلفةٍ، إنها تقوم على نموذجٍ من أصواتٍ مختلفةٍ لأناسٍ موجودين في ظروفٍ مختلفةٍ. ومن هنا فعندما تكون الأخلاق السياقية نسويةً فهي إذاً تلك الأخلاق التي تولي مكانةً محوريةً لأصوات النساء.

---

[1]- نقلًا عن: كارين وارين، **مقدمة النسوية الإيكولوجية**، ضمن كتاب مايكل زيمرمان، **الفلسفة البيئية** (2)، ص15.

[2]- كارين ج وارين Karen J. Warren فيلسوفة أمريكية ولدت في 10 سبتمبر 1947م وهى متخصصة في الفلسفة الغربية، وتعمل أستاذة في كلية ماك أليستر في سانت بول منيسوتا وقد بدأ اهتمامها الأكاديمي بالأخلاق البيئية منذ السبعينات من القرن العشرين عندما أنجـزت = = بحثها للدكتوراه عن المنزلة القانونية للمصنوعات الطبيعية غير البشرية. وقد شاركت في تحرير خمسة كتب في فلسفة النسوية الأيكولوجية والأخلاق البيئية ودراسات السلام. وقد نشرت خمسين مقالة في قضايا الأخلاق النسوية الأيكولوجية والفكر النقدي.

انظر: Wikipedia.org/wiki/Karen J.Warren

وأيضًا: مايكل زيمرمان: **الفلسفة البيئية**، الترجمة العربية، الجزء الثاني، ص357.

[3]- انظر هذه الشروط الجديدة للأخلاق النسوية في: كارين ج. وارين: **قوة وقواعد النسوية الإيكولوجية**، ضمن كتاب مايكل زيمرمان: **الفلسفة البيئية**، سبق الإشارة إليه (ج2)، ص110- 112.

ثالثًا: إنّها تولي أهميةً محوريةً لتنوع أصوات النساء، إذ إنّها ترفض الافتراض المسبق بوجود «صوتٍ واحدٍ» يتحكم في تعيين القيم الأخلاقية والاعتقادات والمواقف السلوكية، ومن ثم فهي تعدّ أخلاقًا تعدديةً بنيويًا وليست واحديةً أو اختزاليةً.

رابعًا: أنها تعد أخلاقًا قيد التشكّل ومن ثم فهي ربما تتغيّر عبر الزمن وإن كانت ككل النظريات الأخلاقية تستند إلى بعض التعميمات، وهذه التعميمات تعنى هي الأخرى بإدراك وتقدير الأصوات المختلفة المنبثقة عن الحالات الأخلاقية المختلفة الناتجة عن مجموعةٍ من الظروف الاجتماعية والتاريخية والاقتصادية بما في ذلك ظروف العرق والطبقة والسن والتوجه العاطفي.

خامسًا: وبما أن الأخلاق النسوية سياقيةٌ، وتعدديةٌ بنيويةٌ، وقيد التشكّل، فإنها تكفل تنوّع أصوات النساء وتساعد على تقليل التحيز التجريبي إلى الحد الأدنى مثل التحيز الناتج عن التعميمات الخاطئة أو الزائفة القائمة على القولبة وعلى عددٍ ضئيلٍ من الأمثلة أو على أمثلةٍ مشوهةٍ.

سادسًا: إن الأخلاق النسوية لا تقوم بأيّ محاولةٍ لتقديم وجهة نظرٍ «موضوعيةٍ» لأنها تفترض أنه في الثقافة المعاصرة لا توجد مثل هذه الموضوعية، ودعوتها إلى عدم التحيز لا تعنى الدعوة إلى الموضوعية أو الحيادية، لكنها تفترض العكس حيث إنّها يمكن أن تتحيز تحيُّزًا أفضلَ منحازة إلى أصوات أشخاصٍ مضطهدين وهذا يعنى أنها تفضل في هذه الحالة التحيز على الحيادية حتى لا تستبعد تلك الأصوات.

سابعًا: توفر الأخلاق النسوية مكانةً محوريةً لقيمٍ كانت نمطيًا غيرَ ملحوظةٍ أو مهملةً أو محرفةً في الأخلاق التقليدية كقيمة الرعاية والحب والصداقة والثقة والملاءمة. وهذا لا يعني الاستبعاد التام لاعتبارات الحقوق أو القواعد أو المنفعة.

ثامنًا: تتضمن الأخلاق النسوية إعادة تعقُّلِ الماهية البشرية والهدف الذى من أجله ينخرط البشر في اتخاذ القرار الأخلاقي، فهي ترفض على سبيل المثال تحديد ماهية البشرى أو الطبيعة البشرية بشكلٍ مستقلٍّ عن أيِّ سياقٍ تاريخيٍّ فأدقُّ فهمٍ لكلّ ما هو بشريٌّ يختص

بالطبيعة البشرية ومن ثم للسلوك البشرى يكون جوهريًّا من خلال شبكة العلاقات التاريخية والملموسة.

وتنسحب هذه الشروط الثمانية للأخلاق النسوية على نظرة الحركة النسوية لفلسفة البيئة. ومن ثم فإن خصائص النسوية الإيكولوجية هي الأخرى لدى كارين ج وارين ثمانيةٌ منبثقةٌ عن هذه الشروط والخصائص العامة للأخلاق النسوية وهي كالتالي[1]:

1. النسوية الإيكولوجية تعارض في جوهرها التمييز ضدّ الطبيعة، ومن ثم فهي ترفض أيَّ أسلوبٍ في التفكير أو السلوك إزاء الطبيعة غير البشرية يعكس منطق الهيمنة وقيمها ومواقفها.

2. إن النسوية الإيكولوجية أخلاقٌ سياقيةٌ بمعنى أنها تستبعد المفهوم التقليدي للأخلاق على أنها قواعدُ وحقوقٌ أو مبادئُ محددةٌ سلفًا لصالح مفهومٍ جديدٍ للأخلاق يقوم على النظر إلى العلاقات بين الكائنات المختلفة في سياقاتها المتعددة. إذ إنه بالنسبة إلى النسوي الإيكولوجي يكون الاهتمام المحوري «هو ما يكونه الفاعل الخُلُقي في علاقته مع الآخر لا مجرد أنّ الفاعل الخلقي هو فاعلٌ خلقيٌّ أو أنه ملزمٌ من قبل الحقوق أو الواجبات أو الفضيلة أو المنفعة بالسلوك بطريقةٍ معينةٍ».

3. النسوية الإيكولوجية تعدديّةٌ بنيويًّا بما أنها تفترض مسبقًا الاختلاف وتحافظ عليه سواءً كان اختلافًا بين البشر بعضهم البعض، أو بينهم وبين عناصر الطبيعة الأخرى، فالبشر يعدون أعضاءً في مجتمعٍ إيكولوجيٍّ من بعض الوجوه ومختلفين عنه من وجوهٍ أخرى، ومن ثم فإنّ انتباه النسوية الإيكولوجية إلى العلاقات والمجتمع لا يُعدّ محوًا للاختلاف، بل هو إقرارٌ به.

4. تعيد النسوية الإيكولوجية فهم النظرية بما هي نظريةٌ قيد التشكّل، إذ تركّز على نماذجَ المعنى التي تنبثق من رواية القصص وسرديات صيغة المتكلم لدى النساء والآخرين اللواتي يستنكرن الهيمنة المزدوجة على النساء والطبيعة.

---

[1]- انظر هذه الشروط الجديدة للأخلاق النسوية في: كارين ج. وارين: **قوة وقواعد النسوية الإيكولوجية**، ضمن كتاب مايكل زيمرمان: **الفلسفة البيئية**، سبق الإشارة إليه (ج2)، ص113- 117.

5. النسوية الإيكولوجية تنشأ من أصوات النساء اللواتي يختبرن الهيمنة المؤذية على الطبيعة والطريقة التي ترتبط بها تلك الهيمنة بالهيمنة عليهن كنساء. ومن ثم فهي تنتقد المقاربات التقليدية للأخلاق البيئية بما هي أخلاقٌ بورجوزايةٌ تخصّ العرق الأبيض وتخفق في التعامل مع القضايا الإيكولوجية التي تخص كل البيئات البشرية وغير البشرية.

6. النسوية الإيكولوجية وبما هي كذلك لا تبذل أيّ محاولةٍ لتقديم وجهة نظرٍ موضوعيةٍ، فهي إيكولوجيا اجتماعيةٌ تُدرك أنّ الهيمنة المزدوجة على النساء والطبيعة هي مشكلةٌ اجتماعيةٌ تضرب بجذورها في الظروف الملموسة جدًّا التاريخية والاجتماعية والاقتصادية وكذلك في الأطر الجائرة التي تحافظ على هذه الظروف وتقرها.

7. تُولي النسوية الإيكولوجية مكانةً محوريةً لقيم الرعاية والحب والصداقة والثقة، والعلاقات المتبادلة التي تعني أن علاقتنا مع الآخرين محوريةٌ لفهم من نكون.

8. تتضمن الإيكولوجيا النسوية إعادةَ فهمٍ لما يعنيه كوننا بشرًا ونتائج ذلك على السلوك الأخلاقى. ومن هنا تنكر النسوية الإيكولوجية الفردانية المجردة وتؤكد على أهمية السياقات التاريخية والاجتماعية والعلاقات التي نكون كبشر طرفا فيها بما في ذلك علاقتنا مع الطبيعة غير البشرية لأنها تلعب دورًا جوهريًّا في صياغة ما هو بشريٌّ.

والخلاصة أن النسوية الإيكولوجية تقدم إطارًا لأخلاقٍ نسويةٍ وبيئيةٍ متميزةٍ حيث تنبثق من الارتباط الملموس الذى تُنْظر له بين الهيمنة على النساء والهيمنة على الطبيعة، وباعتبارها أخلاقًا سياقيّةً تُعيد النسوية الإيكولوجية توجيه الأخلاق البيئية لتركز على ما تعنيه الطبيعة خلقيًّا للبشر وعلى كيفية العلاقة بين البشر والآخرين سواءً كانوا من البشر أو من غير البشر. وليس أدل على هذا المعنى التي تدعو إليها النسوية الإيكولوجية من هذه القصة التي رواها شيخ إحدى القبائل الهندية عن ابنه البالغ من العمر سبع سنواتٍ حينما أرسله ليعيش مع جديه في إحدى المحميات الطبيعية ليتعلم منهما «الأساليب الهندية». ومن ضمن ما علّمه الجدان للابن، علماه كيفية اصطياد ذوات الأربع فقالا له:

«أطلق السهم على أخيك ذي الأربع في ناصيته الخلفية بحيث تبطئه ولا تقتله.

ثم خذ رأسه بيديك وانظر في عينيه، ففي العينين تكون المعاناة كلها، انظر إلى عيني أخيك واشعر بألمه، بعدها خذ سكينك واذبح ذا الأربع أسفل ذقنه، في عنقه بحيث يموت بسرعةٍ. وبينما تقوم بذلك اسأل أخاك ذا الأربع أن يسامحك لما فعلته. أقم أيضًا صلاة الشكر لقريبك ذي الأربع لأنه قدم جسده لك للتو لتأكل عندما تحتاج الطعام وتلبس حيث تحتاج الكساء. وعِدْ ذا الأربع بأنك سوف تدفن جسدك في الأرض عندما تموت ليصبح غذاء للأرض وللزهور الشقيقة لك وللوعل أخيك. فمن اللائق أنك سوف تُصلّي مبارِكًا ذا الأربع. وبدورك وفي الوقت المناسب ترد له التحية بجسدك بهذه الطريقة، فقد منحك ذو الأربع حياته كي تبقى..»[1].

إن هذه القصة السردية تبدو فيها قوة الأخلاق البيئية ذات التوجه النسوي؛ فهي محملةٌ بقيمٍ ومواقفَ علائقيّةٍ كالرعاية والتفهم المحب والتبادلية الملائمة..إلخ.

ولعل في هذه القصة أيضًا ما يكشف عن الارتباط بين الأخلاق والنسوية الإيكولوجية وبين ما يُسمى بأخلاق الرعاية أو العناية، تلك الأخلاق التي ترفض المعايير المعتادة في تبني وتفسير المشكلات الأخلاقية، وتقدم تصوّرًا جديدًا بحثًا عن صورٍ أكثر جدوى لتوجيه حياتنا الأخلاقية بما يضمن التعاون والرعاية والعناية لمن يحتاجونها، رافضةً قيم العنف والسيطرة، إنها الأخلاق التي تتميز بتركيزها على العلاقات بين الأفراد والاعتناء بعضهم بالبعض[2].

وقد بدت أخلاق العناية ذات التوجه النسوي بوضوحٍ في كتاب **كارول جليغان** [3] «**بصوت مختلف**»[4] التي أكدت فيه أنه يمكن إدراك صوتٍ مختلفٍ عند كثير من البنات والنساء في تفسير وتأويل المشكلات الأخلاقية حيث إنهن يركّزن اهتمامهن على السياقات التاريخية

---

[1]- انظر هذه الشروط الجديدة للأخلاق النسوية في: كارين ج. وارين: **قوة وقواعد النسوية الإيكولوجية**، ضمن كتاب مايكل زيمرمان: **الفلسفة البيئية**، سبق الإشارة إليه (ج2)، ص117- 118.

[2]- انظر: فيرجينا هيلد: أخلاق العناية، ترجمة د. ميشيل حنا متياس، سلسلة عالم المعرفة (356)، الكويت 2008م، ص7- 8.

[3]- كارول جيلغان Carol Gillgan: من أعلام الحركة النسوية الأخلاقية الأمريكية وهي عالمةُ نفس شهيرةٌ. ولدت في 28 نوفمبر 1936م في مدينة نيويورك، وحصلت على درجة الدكتوراه من جامعة هارفارد عام 1964م في علم النفس الاجتماعي. وقد اشتهرت بكتابها «بصوت مختلف In a different voice »الذى صدر عام 1982م. وتعتبر مؤسسة ما يسمى بالنسوية المختلفة. وهي أستاذةٌ بجامعة نيويورك وأستاذةٌ زائرةٌ في جامعة كبمردج ولها عدة مؤلفاتٍ أخرى في علم النفس والنسوية.

[انظر: wikipedia.org/wiki/carol Gillian.]

[4]- In different voice 1982

والعلاقات الواقعية بين الأشخاص. وقد تفاعل الفلاسفة النسويون مع هذه الرؤية لعالمة النفس الأمريكية حيث إنّه يتجاوب مع عدم رضائهن عن النظريات الأخلاقية السائدة.[1] وهذا التجاوب يكشف بالطبع عن أخلاق العناية والرعاية يمكن أن تنسحب من عالم البشر والعلاقات الاجتماعية في ما بينهم والاهتمام بطفلهم ومريضهم وكل من يحتاج للرعاية والعناية من بينهم، إلى عالم غير البشر بل وإلى الطبيعة ذاتها إذ إنها هي الأخرى تحتاج لنظرةٍ فيها المزيد من العناية والرعاية وبالتقليل من القهر والاستغلال السيّئ.. إلخ.

نقد النسوية الإيكولوجية:

إنّ الإيكولوجيا النسوية تتقاطع هنا مع دعاة أخلاق الرعاية والعناية وكذلك مع دعاة الإيكولوجيا الاجتماعية. ومع ذلك فإن أقسى انتقاداتٍ وجهت للنسوية الإيكولوجية كانت من قِبل اثنين من أعلام الإيكولوجيا الاجتماعية هما **موراي بوكتشين**[2] و**جانيت بيهل**[3]؛ فقد رفضت الأخيرة النسوية الإيكولوجية تقريبًا واعتبرتها شكلًا من اللاعقلانية غيرَ جديرةٍ بالانتباه الجدّي، فجميع النسويين الأيكولوجيين تقريباً يمجّدون المرأة كآخر إلى جانب الطبيعة غير

[1]- انظر: فيرجينا هيلد: أخلاق العناية، ترجمة د. ميشيل حنا متياس، سلسلة عالم المعرفة (356)، الكويت 2008م، ص40- 41.

[2]- موراي بوكتشين Murray Bookchin هو كاتبٌ وفيلسوفٌ أمريكيٌّ لا سلطويٌّ ولد في نيويورك من عائلةٍ روسيةٍ يهوديةٍ في 14 كانون الثاني 1920 وتوفي في 30 تموز 2006م، له حوالى 24 كتابا في الفلسفة والسياسة والتاريخ والتنبؤ والقضايا المدنية، والفلسفة الطبية. وهو مؤسس مشارك ومدير فخري لمعهد الإيكولوجيا الاجتماعية، ومن أهم مؤلفاته:

من التمدن إلى المدن أو نهوض التمدن وسقوط المواطنة.

The Rise of Urbanization and the Decline of Citizenship.

اللاسلطوية الاجتماعية أو اللاسلطوية الحياتية.

نحو الإيكولوجيا الاجتماعية ***Toward and Ecological Society.***

إيكولوجيا الحرية. ***The Ecology of Freedom***

فلسفة الإيكولوجيا الاجتماعية ***The Philosophy of Social Ecology***

إعادة صناعة المجتمع ***Remaking Society***

[انظر: موراي بوكتشين Wikipedia.org/wiki وأيضًا: كتاب زيمرمان: **الفلسفة البيئية**، الترجمة العربية، الجزء الثاني، ص358].

[3]- جانيت بيهل Janet Biehl هي إحدى فيلسوفات البيئة الأمريكية، اشتهرت بالاهتمام والكتابة في الإيكولوجيا الاجتماعية، ولدت عام 1953م، وقد قدمت بعض أعمالها بالاشتراك مع موراي بوكتشين، أما أهم مؤلفاتها الخاصة فهي:

وجدنا طريقنا: إعادة التفكير في الأيكولوجيا النسوية السياسية.

Finding our way: Rethinking Ecofeminist politics(1991)

الفاشية البيئية - دروس من التجربة الألمانية.

Ecofascism: Lessons from the German experience.(1996)

سياسات الإيكولوجيا الاجتماعية. ***The politics of social ecology*** (1997)

البشرية وذلك بتضخيمٍ فجٍّ لأفكار **سيمون دي بوفوار** في عرضها الحاذق للموضوع،[1] وترى بيهل أنه بدلًا من العمل على الاستعاضة عن فضائل دولة المدينة بتلك العائدة إلى **الأويكوس**[2] (وهى اللفظة الأغريقية التي اشتقت منها لفظة إيكولوجي) التي اضطهدتهن تاريخيًّا (وذلك وفق ما يظنه النسويون الإيكولوجيون)، ينبغي على النساء في الحركات البيئية الانغماس في العلم السياسي كجزءٍ من سياسةٍ تحرريةٍ حقه والمطالبة بالمواطنية لأنفسهن، ينبغي عليهن في الأمد الطويل الخروج من الأويكوس- سواءً بالمعنى الحرفي الذى يشير إلى منزل الأسرة أو بالمعنى المجازى الذى يشير إلى قيم النساء، والعمل على توسيع المجال الكامل لقدراتهن البشرية[3].

كما تنتقد **بيهل** أيضًا مفهوم الرعاية النسوي قائلةً أنه يمكن توسيعه من نطاقه المحدّد المناسب الذى تراه شاملًا العلاقات الشخصية الحميمة إلى المجال الأوسع للأخلاق الاجتماعية والسياسية.

وقد اتهم **بيهل** و**موراي بوكتشين** معًا النسويين الإيكولوجيين بأنهم أضعفوا الذات واختزلوها إلى الذات المتلقية المنفعلة القابلة للتلاعب بها، وأكّدا على أن الذات الفردية «المزيفة» الذكورية للمواطن، وكذلك الرعاية بمضامينها المسهبة العاطفية والشخصية جدًا ستتحولان عبر المداولة والمناظرة في الجمعية إلى نواة فكرة المواطنية، ومن وجهة نظرهما لا مناص طبقًا لذلك من طرد الرعاية خارج مجال القيم السياسية العقلانية المتسقة ذات المعنى[4].

وبكلمات **بيهل** الخاصة فإن

«عاطفة الرعاية ليست شيئًا يمكن للمرء منحه بشكلٍ أصيلٍ إلى الناس كافةً، كما لا يمكن للرعاية كعاطفةٍ أن تعمّم وتعدّ أساسًا للتنظيم الاجتماعي خارج الجماعات الصغيرة الخاصة بالمرء استنادًا إلى القرابة»[5]

---

[1]- Janet Biehl, ***Rethinking Ecofeminist Politics***, Boston: South end Press, 1991, P. 15.

نقلا عن: زيمرمان: **الفلسفة البيئية**- الجزء الثاني، ص268- 269.

[2]- Oikos

[3]- Ibid, P. 154 .نقلًا عن نفس المرجع السابق، ص269

[4]- Ibid, P. 148.نقلا عن نفس المرجع، ص270

[5]- Ibid, P. 148 .نقلًا عن: نفس المرجع السابق

ومن ثم فإنه بالنسبة لها فكرة الرعاية بالنسبة للنظام الاجتماعي العام أو السياسي تبدو فكرةً مضحكةً تمامًا؛ إذ إن نوع الرعاية الذى تشعر به الأم أو الأب إزاء الطفل لا يمكن تعميمه، بصرف النظر عن التغاضي- في ما يتعلق بفلسفة البيئة- عما إذا كان المرء يفكر كالجبل أو يسمح لنفسه بأن يكون شجرةً»[1].

وتستخلص **بيهل** من ذلك أن مصطلح النسوية الإيكولوجية قد أصبح مشوبًا باللاعقلانية وأنها لا تستطيع أن تعتبره مشروعًا واعدًا؛ إذ يصعب بناء حركةٍ استنادًا إلى مجازاتٍ مرفوضةٍ وعلى أفكارٍ مشوشةٍ لا يمكن صياغتها في أسلوبٍ متسقٍ[2].

والحقيقة أنه يمكن من وجهة نظر النسوية الإيكولوجية ومناصريها القول ـ على حد تعبير جون كلارك[3]، أن المنظرين النسويين الإيكولوجيين قد تفادوا نظريًّا هذه اللاعقلانية التي تشير إليها بيهل، بل إنهم قد قدموا أفكارًا جوهريةً هامةً في المجالات ذاتها التي تكون فيها أفكار الإيكولوجيين الاجتماعيين مثل بوكتشين وبيهل شاحبةً جدًّا[4].

وبوجهٍ عامٍّ فإنّ النسوية الإيكولوجية قد قدمت لنا السبب الوجيه الموجب لأن نتوجّه بآمالنا إلى عالم الحياة والثقافة الكثيف والملغز والمعقد الذى يعيش الناس فيه، لا إلى مجرد عالَمٍ أثيريٍّ لإيدولوجيا سياسيةٍ مثاليةٍ. إن السياسة النسوية الإيكولوجية في الرعاية تعيننا على الاحتفاظ بمثلنا لصيقة بمادية الحرية، كما تتجسد في التفاعلات الواقعية بين الكائنات البشرية الحية والمجتمعات الحية والأرض الحية[5].

---

[1]- Ibid, P. 148

نقلا عن: زيمرمان: **الفلسفة البيئية**- الجزء الثاني،

[2]- جون كلارك: **قضية الحرية: دروس نسويةٌ إيكولوجيةٌ للإيكولجيا الاجتماعية**، ضمن كتاب مايكل زيمرمان: الفلسفة البيئية- الجزء الثاني- الترجمة العربية، ص270.

[3]- جون كلارك Johan Clark أستاذ الفلسفة في جامعة ليولا- نيو أورليانز، ويرأس حاليا برنامج مركز الدراسات البيئية، وقد نشط لمدةٍ طويلةٍ في الحركات الخضراء والحركة الإقليمية الحيوية ومن كتبه:

The Anarchist moment: reflection an culture, Nature, and power.

Liberty, Ecology, Geography: The Social Thought of Elisse Reculus.

انظر: مايكل زيمرمان، **الفلسفة البيئية**، الجزء الثاني من الترجمة العربية، ص358.

[4]- نفس المصدر، ص270.

[5]- نفس المصدر، ص282.

خاتمة نقدية:

والحقيقة أنه بصرف النظر عن الجدل الدائر بين أعلام النسوية الإيكولوجية ونُقَّادها من أنصار المذاهب البيئية الأخرى فإنّ ثمة مشكلاتٍ حقيقيةً تعوق الحلول التي تقدمها كل هذه المذاهب البيئية للمشكلات البيئية على الصعيدين النظري والعملي لعل أهمها ما يلى:

صعوبة جعل أيّ واحدٍ من هذه المذاهب البيئية إيديولوجيا عالميةً للحل؛ فالقيود التي تكبّل الدول النامية والتدخلات من قبل الدول المتقدمة قد سلبت الدول النامية فرصة اللحاق بركب التقدم الغربي حيث تطورت الدول الغربية بالصناعات الكبيرة وباستنزاف الموارد المحدودة والتلوث..إلخ. وهى ممارسات تسعى الدول الغربية الآن إلى إنكارها على الدول الساعية للتقدم. والغرب الصناعي مثله مثل العالم النامي غير مهيّأٍ لأخذ الأولويات البيئية في الاعتبار حيث إنّ ذلك يعني بالنسبة له التخلي عن الرخاء الذى ينعم به بوصفه أكبرَ مستهلك للطاقة والموارد[1].

عدم قدرة العلم المعاصر على الإسهام الحقيقي في إيجاد حلولٍ للأزمات البيئية المتلاحقة والمتفاقمة، وفي ذلك يقول **هانزيوناس:**

«من الخطأ توقّع المعجزات بواسطة الإيمان الخرافي في القدرة الكلية للعلم حيث يسود التوقّع بأنّ نوعًا جديدًا تمامًا لمصادر الطاقة سوف يتم اكتشافه.. فليست هناك نهايةٌ للمفاجآت التي نرحب بها للتقدم. والسؤال بأنّ واحدةً من هذه المفاجآت سوف تخرجنا من المأزق في الوقت المناسب»[2]

فكم كثرت الوعود العلمية بحلول لمشكلات سببها التقدم العلمي ولم نر منها على أرض الواقع ما يؤكد أنها كانت وعودًا حقيقيةً فكم من أمراضٍ استجدت على بني البشر والعجم نتيجة التدهور البيئي واستخدام الكيماويات والأسمدة والأسلحة الفتاكة، ولا يزال البشر يعانون منها ومن آثارها المدمرة دون أن يجد العلم والتقدم التقني لها حلولًا ناجعةً

[1]- عصام محمد عبد الشافى: البيئة وأخلاقياتها بين الشرائع السماوية والتيارات الفلسفية، الشبكة العربية العالمية www. global arab network. 2011، ص12.

[2]- Hans Jonas, The Imperative of responsibility in search of an ethics for the technological age, P. 121.

نقلا عن: وجدى خيرى نسيم، **الفلسفة وقضايا البيئة**، سبق الإشارة إليه، ص262.

كثرة الاستخدام السياسي للمشكلات البيئية لا تسهم حقيقةً في حل مشكلاتها، وعلى سبيل المثال فإنّ ما يُسمّى بالمذهب الأخضر الذي تتبناه أحزاب الخضر في بعض دول العالم ما هو في حقيقته إلا بدعةٌ حضريةٌ في مرحلة ما بعد الحركة الصناعية، وهو ما يعنى أن الوعى البيئي ما هو إلا رد فعل مؤقت للتقدم الصناعي، ويميل إلى الاقتصار على الشباب والأغنياء الذين يملكون ترف الاحتجاج. والأمر يتوقف عادةً مع هؤلاء عند الاحتجاج دون تحقيق نصرٍ حقيقيٍّ لهم على أرض الواقع حول البيئة

إن الرؤية البيئية صعبة التحقيق في الواقع لأنها تتضمن تضحياتٍ لا يريد الكثيرون تقديمها ويفضلون عليها مصالحهم العاجلة؛ فالبيئة الحقيقية أكثر راديكاليةً من الاشتراكية والفاشية والحركة النسوية أو أيّ اعتقادٍ سياسيٍّ آخرَ، فهذا المذهب لا يقتصر على المطالبة بتحول النظام الاقتصادي أو إعادة تنظيم العلاقات بين السلطات داخل النظام السياسي فحسب، بل لا يرضى بأقل من إقامة نمطٍ جديدٍ للوجود أي أسلوبٍ جديدٍ مختلفٍ في تجربة الوجود وفهمه، والأكثر من ذلك أن نظرياته وقيمه وأحاسيسه تتعارض مع تلك الخاصة بالمجتمعات التي يهيمن عليها التقدم الصناعي[1].

وبالطبع فإن اختلاف وجهات النظر السياسية تبعًا للنظام السياسي السائد تجعل من الصعب الاتفاق على آليةٍ محددةٍ لحلّ المشكلات البيئية، فإذا كان البعض يرى أننا بالديمقراطية نستطيع إقناع الناس وأخذ موافقتهم على الحلول المقترحة عبر برامجَ سياسيّةٍ واقتصاديّةٍ يوافقون عليها ومن ثم يصوتون لمن يتبناها وينفذها، فإن آخرين يرون العكس تمامًا؛ انظر إلى ما يقول **يوناس** هنا إذ يرى «**أن الديمقراطية لن تقودنا إلى شيءٍ في هذا الموقف**»[2] نظراً لأن الديمقراطية تقدم على تنفيذ رأي أغلبية المحكومين وبوصف هؤلاء بشَرا فهم يبحثون دائمًا عن منافعهم الخاصة، وعلى الرغم من أن هذا مردودٌ عليه بالقول بأنه يمكن لهؤلاء المحكومين أن يختاروا ويتبنوا سياسات الأحزاب البيئية الداعية إلى اخضرار البيئة والمدافعة عن حقوق الكائنات غير البشرية.. إلخ، فإن يوناس يعلن بكل بساطة تأييده لقيام

[1]- عصام محمد عبدالشافى، نفس المرجع السابق، ص12.

[2]- نقلاً عن: وجدى خيرى نسيم، **الفلسفة وقضايا البيئة**، سبق الإشارة إليه، ص252.

نظم حكم ديكتاتورية باعتبارها الأقدر على انتشالنا من براثن المخاطر البيئية، ومن هنا يناصر فكرة الحكومات الأبوية التي بإمكانها أن تفرض نوعًا من الوصاية على المحكومين ومن ثم فهي قادرةٌ على توجيه أفعالهم، وتستطيع بالتالي مواجهة التحديات البيئية عبر التكنوقراط المتخصصين وتعهدها بحل هذه المشكلات البيئية وبأنها قادرةٌ على مواجهتها. وبالطبع فإن هذا الرأى **ليوناس** يقودنا إلى إقراره نوعًا من الفاشية الإيكولوجية على اعتبار أنه يرى أن شكلًا من أشكال الديكتاتورية يمكن أن يقودنا إلى تجاوز الأزمات الناتجة عن فرط استخدامنا للتكنولوجيا على أساس أن «مثل هذا الطغيان- على حدّ تعبيره- يمكن أن يكون أفضل من الدمار الكلي، ولذا فهو «يوافق عليه أخلاقيًا باعتباره بديلًا». وكأننا هنا مع يوناس كالمستجير من الرمضاء بالنار؛ فهو باسم الحفاظ على البيئة من الدمار يسلم الناس إلى حكوماتٍ ديكتاتوريةٍ قد تبدأ فعليًّا بمواجهةٍ شاملةٍ للمشكلات البيئية عبر استنادها لخبراء متخصصين في ذلك، لكن ما الضامن لأن تتحول من ديكتاتورية مواجهة المشكلات البيئية إلى الاستبداد السياسي والاحتكار الاقتصادي. ولا شك- في اعتقادي- بأن الاستمتاع بالحرية في ظل التعايش مع مشكلاتٍ بيئيةٍ ربما يكون أفضلَ كثيرًا من المعاناة البشرية في ظلّ الاستبداد السياسي وحكم الطغيان.

وبعيدًا عن كل هذه الرؤى والمناقشات شديدة الأهمية التي تحاول التغلب على المشكلات البيئية المعاصرة فإنني أرى أنّ ثمة رؤيةً وسطيةً بين المذاهب البيئية الغربية المختلفة ماثلةً في الدين الإسلامي والفقه الإسلامي وهي رؤيةٌ جديرةٌ بالنظر بحيث يمكن أن يستفيد منها كل المهتمين ويمكن أن ينبثق عنها فلسفةٌ بيئيةٌ وسطيةٌ يسهل أن تتحول إلى تلك السياسات والخطط الإستراتيجية الكفيلة بالقضاء على الكثير من المشكلات البيئية. وقد أجمل أحد الباحثين الخطوط العريضة لهذه الرؤية القرآنية - الإسلامية في عدة نقاطٍ أهمها[1]:

إنّ الرؤية الكلية للنظرية البيئية في العقيدة الإسلامية ترى في الإنسان سيدًا في الكون ومستخلَفًا فيه، ومع ذلك فهي لا تميل إلى المركزية البشرية التي يستنزف فيها الإنسان الطبيعة، ولا هي كذلك تمثل مركزية للطبيعة بحيث تساوى بين الإنسان والمادة والإنسان والحيوان وتتجاهل خالق الكون ورسالة البشر وأمانتهم المسؤولة في الدنيا والآخرة.

[1]- عصام محمد عبد الشافي، نفس المرجع السابق، ص13 - 14.

إنّ الاستدامة في الأخلاقيات البيئية موجودةٌ في الفقه الإسلامي وهى تدخل في إطار نظرية المقاصد في العدل كمقصد وحفظ المال ومراتب هذا الحفظ من حفظ بقاءٍ لحفظ أداءٍ لحفظ نماءٍ، والقيم الأخلاقية لا تقتصر في الشريعة الإسلامية على المسؤولية تجاه الأجيال الحاضرة والمستقبلية، بل المسؤولة أمام الله بالأساس عن الموارد والكائنات منذ التوجيه النبوي بعدم الإسراف في الماء ولو بغرض الوضوء، مرورًا بالرحمة الواجبة بالحيوانات، فالتواصل مع كلّ مكوّنات الكون النباتية بل والجمادات التي يؤمن الإنسان المسلم بأنها تُسبّحُ لله. ويحكم الإنسان في كلِّ موقفٍ ميزان الضرر والنفع في الحال والمآل، والأمة توفر لسياسات البيئة التمويل اللازم عبر الأوقاف وتضمن الالتزام بالقواعد والنظم والقانون وتهتم أكثر من ذلك بإدماج هذه الأمور في السلوكيات والآداب اليومية العبادية الفردية والجماعية.

في مقابل الرؤية الإيدولوجية لفلسفة البيئة وأخلاقياتها كدائرةٍ حيويةٍ، يجعلها الإسلام أمانةً في عنق الإنسان ويتعامل معها بمنطق العمارة في الأرض. ولنلاحظ هنا أن الإنسان المسلم ينبغي أن يحمل قيمًا ربانيةً ويستوي في حملها الرجال والنساء؛ فليست المرأة أقرب للطبيعة من الرجل- كما يدعى النسويون الإيكولوجيون- ولا هو أكثر إفسادًا للطبيعة من النساء، بل إنّ المعيار هنا للتقوى والالتزام بالعدل والقسط والرحمة وكلّها صفاتٌ للمؤمن سواءً كان رجلًا أو امرأةً، إذ ليست هذه الصفات، صفاتٍ نسويةً، بل هي صفاتٌ عامةٌ ينبغي أن يتحلى بها كلّ المؤمنين بالإسلام دينًا وشريعةً.

وبالطبع ينبغي أن نميّز هنا بين الإسلام والمسلمين؛ فالإسلام كما أقول دائمًا أرقى وأسمى مما يقدمه كثير من المسلمين هذه الأيام. فإذا كان ما سبق هو رؤية الإسلام وخريطته الفقهية المتأسسة على عقيدة التوحيد لله الذى خلق الإنسان وسائله عنها يوم القيامة، فإن الواقع هو أن المسلمين المعاصرين وخاصة تلك التيارات الإسلامية على الساحة لم تستنبط هذه المقاصد المرتبطة بالبيئة ولم تقدم لها صياغةً عصريةً تأسيسًا على هذا التراث الفقهي الغنيّ بل انصرفت لرؤيةٍ مركزيةٍ للدولة وبالتالي همشت قضايا البيئة على الرغم من أنها من أولويات المشروع الحضاري الإسلامي إذا ما أراد المسلمون التأثير حقًّا في الواقع البيئي المعاصر إقليميًّا ودوليًّا.

إن التعاليم الإسلامية قد حدّدت للإنسان المؤمن بالإسلام منهجًا محددًا يتسم بالعلمية والتكامل في ذات الوقت للتعامل مع مكونات البيئة الطبيعية، وهذا المنهج يبدأ بالحضّ على الانتفاع بالبيئة ماديًّا وروحيًّا بحيث لا يجور الأول على الثاني فيكون العداء والمغالبة، ولا يجور فيه الثاني على الأول فيكون الانزواء، وإنما ينخرط في الدورة البيئية الكبرى ملتزمًا بما قدر له فيها من مهمةٍ في الحياة وملتزمًا أيضًا بما قدر له منها من مقدراتٍ تمكنه من أداء تلك المهمة. وهذا المنهج يكتمل حينما يدعو الإنسان إلى الرفق بالبيئة خلال انتفاعه بها، رفقًا يجعله ملتزمًا بصيانة مقدراتها، وذلك بتنميتها أولا، وبحفظها من التلف والتلوث ثانيًا، كما يلتزم ثالثًا بالاقتصاد في استهلاك مواردها المتجددة والناضبة على حدٍّ سواءٍ.

إن هذه الفلسفة البيئية الإسلامية تتكامل فيها الرؤية الثقافية العامة لحقيقة البيئة وعلاقتها بالإنسان وعلاقة الإنسان بها، مع الفقه البيئي العملي في بيان كيفية التعامل الفعلي مع البيئة. وهذا التكامل بين النظر والعمل في الفلسفة البيئية الإسلامية بهذا التوجه الوسطى ليس إطارًا مجردًا، بل كان هو حال صانعي الحضارة الإسلامية في عصرها الزاهي وهو حصاد تجربةٍ عاشها المسلمون بالفعل على أرض الواقع. فأين نحن المسلمين المعاصرين من هذه الرؤية التي اقترن فيها النظر بالعمل، وارتبط فيها القول بالفعل، أين نحن من كل ذلك؟ وأين فلاسفة البيئة المعاصرين من هذه الرؤية الإسلامية؟ ولِمَ لا يستفيدون منها؟ أسئلةٌ حائرةٌ تبحث عن إجاباتٍ ربما تتكشف في الأيام والسنين القادمة. فقضايا البيئة المعاصرة لا يمكن التعامل معها بهذا التطرف السائد سواءً من جهة اليمين أو من جهة اليسار، بل ينبغي أن يكون بهذه الطريقة الوسطية التي لا تلغى تميز الإنسان ولا تتجنب بالتالي حقوق الكائنات الأخرى وحق الأرض والطبيعة.

المصادر والمراجع:

1. القرآن الكريم
2. بوكتشين موراي Wikipedia.org/wiki وأيضًا: كتاب زيمرمان: **الفلسفة البيئية**، الترجمة العربية، الجزء الثاني.
3. شيفرد ليندا جين ، **أنثوية العلم- العلم من منظور الفلسفة النسوية**، ترجمة د. يمنى الخولي، سلسلة عالم المعرفة (306)، الكويت 2004م.
4. عبد الشافى عصام محمد: **البيئة وأخلاقياتها بين الشرائع السماوية والتيارات الفلسفية**، الشبكة العربية العالمية www. global arab network. 2011.
5. كلارك جون: **قضية الحرية: دروس نسويةٌ إيكولوجيةٌ للإيكولجيا الاجتماعية**، ضمن كتاب مايكل زيمرمان: الفلسفة البيئية- الجزء الثاني- الترجمة العربية، ص270.
6. ميرشانت كارولين: **موت الطبيعة**، ضمن كتاب: مايكل زيمرمان، الفلسفة البيئية، الجزء الثاني، سبق الإشارة إليه، ص33- 50.
7. هيلد فيرجينا: **أخلاق العناية**، ترجمة د. ميشيل حنا متياس، سلسلة عالم المعرفة (356)، الكويت 2008م، ص7- 8.
8. وارين كارين ج.: **قوة ووعد النسوية الأيكولوجية**، ضمن نفس الكتاب السابق لزيمرمان، ص95.
9. وارين كارين ج.: **مقدمة للنسوية الأيكولوجية**، ضمن كتاب: مايكل زيمرمان: الفلسفة البيئية، الترجمة العربية لمعين شفيق رومية، الجزء الثاني- سلسلة عالم المعرفة (333)، الكويت 2006م، ص10- 11.
10. وجدى خيرى نسيم، **الفلسفة وقضايا البيئة**، سبق الإشارة إليه.
11. ***Ecofascism: Lessons from the German experience*** (1996).
12. ***Finding our way: Rethinking Ecofeminist politics*** (1991)
13. Hans Jonas, ***The Imperative of responsibility in search of an ethics for the technological age***, P. 121.
14. Janet Biehl, ***Rethinking Ecofeminist Politics***, Boston: South end Press, 1991, P. 15.
15. Marking peace with the Earth (2013)
16. Stolen Harvest: ***The Hijacking of the Global Food Supply*** (2000)
17. ***The Death of Nature: Women Ecology and the Scientific Revolution*** (1980).
18. ***The Feminine Mystique*** (1963)
19. ***The Violence the Green Revolution*** (1992)
20. Water Wars; ***Privation pollution and proft*** (2002)

الجنوسة (بين الإسلام وحداثة الغرب)

رؤية نقدية مقارنة[1]

مجتبى عطّار زاده[2]

مقدِّمة

رغم أنّ الحداثة أماطت اللثام عن الجانب الخفي لإنسانية المرأة، لكنّها همّشت هويتها الأنثوية التي هي الميزة الفارقة لكيانها؛ فقد دعا روّاد الفكر الحداثي إلى ضرورة تشبّهها بالرجل قدر المستطاع كي تنال مقامها الإنساني اللائق بها.

لا نبالغ لو قلنا إنّ الحصيلة النهائية لهذه الرؤية هي أنّ المرأة الحديثة عبارة عن إنسانٍ، إلا أنّها تجرّدت عن واقعها لتتّصف بخصال ذكورية، حيث بعد ابتعدت عن لطافة شخصيتها وتجاهلت واقعها الأصيل، وإثر ذلك تبنّت آراء غريبة عن ذاتها وهزمت أمام المدّ الجارف الذي جعلها تشارك الرجل في ذكوريته؛ والأسوأ من كلّ ذلك أنّها أهملت حقوقها كأنثى فأصبحت أمام تحدّيات جادّة وعرضةً لمخاطر عديدة.

من الطبيعي أنّ المرأة التي لها القدرة على أن تفي بدورٍ فاعلٍ في مجتمعٍ خاضعٍ

---

[1]- المصدر: مجتبى عطار زاده، مقالة تحت عنوان: بررسي تطبيقي مفهوم جنسيت در اسلام و غرب، مجلّة «**مطالعات راهبردي زنان**» المعنية بشؤون البحث العلمي، شتاء 1387هـ. ش. (2008م)، العدد 42، الصفحات 43 - ص 78.

ترجمة: أسعد مندي الكعبي.

[2]- دكتوراه في العلوم السياسية وأستاذ مساعد في جامعة الفنّ بمدينة أصفهان-إيران .

من المقالات التي دوّنها: **بنياد مشترک دين و هنر بر حقيقت گرايى، زن ايرانى در گفتمان «بازگشت به اصل»، رسانه ها و بازتاب هويت زن در عرصه عمومى، دين سياسى يا سياست دينى از نگاه امام محمد غزالى، عدالت جنسيتى، مرز تعامل جنسيت و سياست.**

لسيادة الرجل التي يصطلح عليها النظام الأبوي أو البطريركي، عادةً ما تتجرّد عن جانبٍ من هويتها الأنثوية وتصوغ شخصيتها بنمطٍ ينسجم مع دور الرجل في الحياة الاجتماعية؛ وهي بكلّ تأكيد تدفع ثمن هذا السلوك الاجتماعي لكون الرجل يعتبرها خطراً يهدّد كيانه، ومن ثمّ لا يجد محيصاً من معارضة سلوكها الغريب عن ذاتها.

استناداً إلى هذه الحقيقة الثابتة في حياة البشر، نجد تعاليمنا الإسلامية بلغت الذروة في دقّتها، إذ اعتبرت الهوية الجندرية للإنسان أسمى من أن تقتصر على خصائص بيولوجية، ومن هذا المنطلق أكّدت على مبدأ المساواة النوعية بين الجنسين أكثر من تأكيدها على المساواة الكمّية.

مدخل

الناشطون في مجال الدفاع عن حقوق المرأة في البلدان الغربية ضمن معارضتهم للنظام الأبوي، تحدّوا الواقع الجنسي والجندري في حياة البشر، حيث ادّعوا أنّ الاختلاف الفسيولوجي والبيولوجي بين الجنسين ناشئٌ من هذا النظام ومن العرف الاجتماعي المتقوّم على الاعتقاد بعدم اتّساق البنية الجسمية والروحية لكلٍّ من الذكر والأنثى، ومن هذا المنطلق أنيط للمرأة دورٌ اجتماعيٌّ ثانويٌّ أدنى مستوًى ممّا منح للرجل فواجهت جرّاء ذلك تمييزاً جنسياً مجحفاً. إذاً الحصيلة النهائية لهذه الظاهرة هي انعدام المساواة بين الجنسين.

مفهوم النظام الأبوي يدلّ على النهج الذي يُتّبع لبسط السلطة على مستوًى شموليٍّ من مختلف النواحي الجغرافية والتأريخية، ويدّعى أنّه يستبطن سلطة الرجل وانقياد المرأة على ضوء الخضوع للأعراف والتقاليد الاجتماعية المتداولة، ومن ثمّ يصبح موروثاً من جيلٍ إلى آخرَ بأساليبَ رمزيةٍ، لذا لا بدّ وأن يتقوّم بمبادئَ ثقافيةٍ.

الجدير بالذكر هنا أنّ هذا النظام ترسّخ في أذهان البشر بصفته نظاماً سلطوياً، ومن ثمّ لا يرى من يعتقد به بضرورة بيان أسسه الارتكازية باعتبارها قضايا طبيعيةً[1].

---

[1]- Millet K. (1972), ***Sexual Politics***, New York: Avon, p. 34.

استناداً إلى ما ذُكر، إذا افترضنا صوابيّة ما يدّعيه البعض من وجود اضطهادٍ مشتركٍ للمرأة في المجتمعات البشرية قاطبةً في ظلّ أعرافٍ وتقاليدَ عامّةٍ ومشتركةٍ مثل النظام الأبوي والنظام الجنسوي، ففي هذه الحالة يصبح الفكر النسوي -الفيميني- حركةً فكريةً اجتماعيةً وسياسيةً ذات طابعٍ دوليٍّ يناهض دعاتها هذا الاضطهاد وكلّ ما يتسبّب في رواجه.

كما هو معروفٌ فالمذهب النسوي أصبح رمزاً لمفهوم الجندر في الأوساط الفكرية الغربية، وذلك لعدّةِ أسبابٍ أهمها ما يلي:

1) معظم مبادئ الفكر النسوي طُرحت من قبل نساءٍ غربياتٍ.

2) الخطاب النسوي المطروح في المجتمعات الغربية غالباً ما يطرح من قبل شخصياتٍ ومؤسّساتٍ نافذةٍ، ولا سيّما الحركات الاجتماعية الأكثر رفاهيةً والمنبثقة من الطبقتين العليا والمتوسّطة، ما يعني أنّه يطرح ويروّج له على نطاقٍ واسعٍ من قبل الحركات النسوية النافذة.

المذهب النسوي الغربي باعتباره مصدراً لإنتاج نصوصٍ متنوّعةٍ وترويج دعواتٍ ثقافيةٍ ذاتِ طابعٍ فيمينيٍّ، يمكن أن يُتّخذ كمرتكزٍ لإصدار نتاجاتٍ ثقافيةٍ في رحاب كتبٍ ومجلاتٍ ونشرياتٍ متنوّعةٍ وبعدّةِ لغاتٍ، ونتاجاتٍ صوتيةٍ ومرئيةٍ كالأفلام والصور وشتّى البرامج الإذاعية، إلى جانب تأسيس مواقعَ إلكترونيةٍ مختلفةٍ اعتماداً على الوسائل المعتمدة في الترويج الفكري وشتّى وسائل الإعلام الخاضعة لأتباعه. فضلاً عن ذلك هناك تأثيرٌ غيرُ مباشر لهذا التيار الفكري عن طريق نشر أخبارٍ خاصّةٍ بنشاطات أتباعه في مختلف وسائل الإعلام المحلّية والعالمية وفي المنظّمات الدولية وغيرها، وعلى هذا الأساس يترسّخ في أذهان النساء اللواتي يواجهن خطابه بشكلٍ تدريجيٍّ ومتنامٍ ليتحوّل لاحقاً إلى خطابٍ سلوطيٍّ يُطرح من قبل النسوة المثقفات في شتّى أرجاء العالم.

الحلول المقترحة من قبل الحركات النسوية غالباً ما تكون بحاجةٍ إلى مرتكزاتٍ قانونيةٍ، وبما أنّ القانون جافٌّ وغير مرنٍ، يرى أتباعها ضرورة انخراطهم ومناصريهم في مراكز التقنين والمراكز الحكومية كي يتسنّى لهم صياغة قوانين تلبّي رغباتهم وتساعدهم على تطبيق الحلول التي يقترحونها دفاعاً عن المرأة بشكلٍ عمليٍّ، لكنّ رؤيتهم هذه ليست صائبةً، فما لم تمتزج

القوانين المشرّعة مع مبادئ النظام الأكسيولوجي الأصيل الذي يحكم المجتمعات، سوف لن يُوجد لدى البشر أيُّ وازعٍ يحفّزهم على مراعاة حقوق الآخرين والعمل بالأسس التي تتضمّنها في شتّى المجالات، لذلك شهد العالم ظاهرةً في منتصف عقد الثمانينيات من القرن المنصرم تمثّلت في تراجع علماء الأنثروبولوجيا عن دعمهم للمذهب النسوي ومبادرتهم إلى وضع مبادئ أنثروبولوجيا جندرية تحوّلت في عصرنا الراهن إلى فرعٍ أساسيٍّ للنزعة الفيمينية، إلا أنّ هذا الفرع في الواقع من طابع جديد لكون الذين ينضوون تحت مظلّته لا يعتقدون بأنّ الأنوثة هي المحور الأساسي لبناء المجتمع الإنساني المثالي، بل المرتكز فيه هو العمل على إجراء دراساتٍ وبحوثٍ لبيان واقع العلاقة الجندرية بين الجنسين وتحديد أوجه التشابه والاختلاف بين هويتيهما، والأهم من ذلك بيان العلاقة بين الهوية الجندرية للبشر مع هوياتهم الثقافية في العصر الحديث، ففي هذا العصر عادةً ما تولد هوياتٌ ثقافيةٌ جديدةٌ لا حصر لها. وعلى هذا الأساس انتقد علماء الأنثروبولوجيا الرؤى التي تطرح على ضوء جنس الإنسان من حيث كونه أنثى أو ذكراً، إذ أكّدوا على أنّ الأنوثة والرجولة هويتان تتأثّران بالظروف الثقافية التي تكتنف حياة البشر بأسرهم والتي تسفر عن ظهور ميزات ثقافية خاصّة[1].

نستنتج ممّا ذكر أنّ مجرّد مزاولة المرأة نشاطاتٍ اجتماعيةً وصرف تحقيقها إنجازاتٍ في شتّى مجالات الحياة الثقافية والسياسية والاقتصادية، ليسا وازعين لرفعة شأنها الأنثوي، بل هناك شرطٌ ضروريٌّ - وليس كافياً طبعاً - لتحقّق ذلك، وهو بلوغ مجموعةٍ من البشر مرحلة الوعي الذاتي على ضوء تجرّدهم عن ذاتهم وتأمّلهم بواقعها على حقيقته، والتجرّد هنا يعني الحياد تجاه الذات وتقييمها على أساس رؤية واقعية، ومن المؤكّد أنّ تأمّل الإنسان بذاته يجب أن يتقوّم باستقلال رأيه وعدم استقصاء كيانه النفسي بتلقينٍ من الآخرين جرّاء انبهاره بوجهات نظرهم.

الشريعة الإسلامية بدورها طرحت مبادئها في رحاب رؤيةٍ حياديةٍ تجاه الجنسين، ومن هذا المنطلق أقرّت لكلّ واحدٍ منهما وظائفَ خاصّةٍ ومحترمةٍ تليق بشأنه، والعدل الديني فيها يقتضي تقسيم الأعمال بحسب هويتيهما الجنسوية، ومن المؤكّد أنّ هذا التقسيم العادل يعود

[1]- للاطّلاع أكثر، راجع: ناصر فكوهي، مقالة باللغة الفارسية تحت عنوان: **هويت جنسي**، نشرت في **صحيفة** «**شرق**»، العدد 374، 2004م.

بالنفع على المجتمع بأسره، حيث تصان فيه حقوقهما وتصاغ مسؤولياتهما بشكلٍ متكافئٍ ولكن ليس بالضرورة أن يدلّ هذا التكافؤ على التساوي التامّ من جميع الجهات. الجدير بالذكر هنا أنّنا إن أردنا فهم معنى التساوي بين الجنسين في رحاب التعاليم الإسلامية، لا بدّ لنا من فهم معالمه من جميع الجهات.

المسلمون يعتقدون بوجود اختلافٍ بين المسؤوليات الملقاة على عاتق كلٍّ من الرجل والمرأة من منطلق اعتقادهم بكون غالبية الاختلافات بين وظائفهما طبيعيةً ومفيدةً، ويبرّرون ذلك بأنّ البنية البدنية لكلّ واحدٍ منهما تقتضي حدوث هذا الاختلاف، لذلك أنيطت للمرأة مهامٌّ حسّاسةٌ وهامّةٌ للغاية تتمثّل في مسؤوليتها الجنسية والتربوية، فالمجتمع بحاجةٍ ماسّةٍ إلى هذه المسؤولية كي يعمّ فيه الرفاه.

البنية الجنسوية برؤية توحيدية

الله الواحد طبقاً للمبادئ العقائدية هو الحقيقة المطلقة اللامتناهية، وهو الذي ابتدع بعظمته الخصائص التي يمتاز بها الجنسان المذكّر والمؤنّث، وتجدر الإشارة هنا إلى أنّ أوّل تقابل عادةً ما يبدأ من هذه النقطة، أي من مرتبة الذات الإلهية الأحدية من حيث كونها مطلقةً ولامتناهيةً بحيث لا تحدّها حدودٌ ولا يقيّدها شيءٌ. استناداً إلى هذا التعريف، فالأمر اللامتناهي لا يمكن أن يحدّه حدٌّ، وهو الذي يبتدع بقدرته كلّ شيءٍ ومكانٍ، وجميع القابليات مكنونة في ذاته، أي إنّ عالم الخلقة بأسره لم يكن ليوجد إلا بفضل هذا الوجود اللامتناهي، وبالتالي فالأمر اللامتناهي لا يمكن أن يتحقّق في منأى عنه.

إذاً، حينما نتحدّث عن الأمر المطلق فهذا يعني أنّنا نتحدّث عن الأمر اللامتناهي، والعكس صحيحٌ، إذ لا يمكن تصوّر أحدهما دون الآخر[1].

لا شكّ في أنّ أوّل ثنوية في الوجود هي تقسيم المطلق إلى جزئين أحدهما مطلق والآخر لامتناهٍ، فهو البنية لكلّ فعل وانفعال في عالم الخلقة، والتقابل القدسي في وجوده

[1]- Schuon F.(1980), ***Summary of Integral Metaphysics***, Fordham University, Foundation for International Philosophical Exchange, New York: NY, ETATS – UNIS, p. 29.

المطلق هو الأنموذج الأزلي للذكورة والأنوثة،[1] إي أنّه يتجلّى في الوجود الإنساني بشكلٍ صريحٍ.

الأديان السماوية تؤكّد على أنّ الإنسان خلق على صورة الإله، لذا لا بدّ أن تكون ذاته مرآةً ينعكس فيها نوره، وقد انعكس التقابل بين عالم العرش ـ العالم الأكبر ـ في هذه النفس التي هي في الحقيقة العالم الأصغر، لذا فكلا الجنسين ذكوراً وإناثاً هو تبلورٌ لوجه الله عزّ وجلّ، ومن ثمّ فالإطلاق اللامتناهي يصوغ مزيجاً لهذين الوجهين الإلهيين في الوجود الإنساني.

الرؤية الإيجابية تجاه الخلقة فحواها أنّ الرجولة تحكي عن الأمر المطلق، والأنوثة تحكي عن الأمر اللامتناهي، وأمّا على أساس الرؤية السلبية فالرجولة تستبطن خطراً للاحتكار والقسوة، والأنوثة تستبطن خطر الانفكاك والخروج عن الشأن اللامتناهي[2].

من المؤكّد أنّ الشؤون الذكورية والأنثوية في رحاب الرؤية الشمولية الإسلامية هي أصولٌ يتّضح من خلالها المقصود من القوانين الدينية التي تحدّد وظائف الجنسين في جميع الحضارات البشرية، والقرآن الكريم ضمن تعريفه مفهوم النفس على ضوء مفهوم الوحدانية، أشار إلى خلقة الجنسين الذكر والأنثى، حيث قال تعالى: (**وَمِنْ كُلِّ شَيْءٍ خَلَقْنَا زَوْجَيْنِ لَعَلَّكُمْ تَذَكَّرُونَ**)،[3] فالمسلمون يؤمنون بأنّ الله عزّ وجلّ هو الذي خلق السماوات والأرض وجعل كلّ واحدةٍ منهما مستقلّةً عن الأخرى، لذا هما أوّل زوجٍ خلقه تبارك شأنه:

﴿**أَوَلَمْ يَرَ الَّذِينَ كَفَرُوا أَنَّ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ كَانَتَا رَتْقًا فَفَتَقْنَاهُمَا وَجَعَلْنَا مِنَ الْمَاءِ كُلَّ شَيْءٍ حَيٍّ أَفَلَا يُؤْمِنُونَ**﴾[4].

تجدر الإشارة هنا إلى أنّ عبارة السماوات والأرض تكرّرت في القرآن الكريم مائتي مرّة نظراً لأهميتهما كوجودين اثنين منفصلين عن بعضهما، وقد أكّدت آياته على أنّ خلقتهما أعظم من خلقة الإنسان:

---

[1]- Lings, M.(2006), ***Symbol and Archetype/A Study of the Meaning of Existence***, US: Fonts Vitiate, p. 122.

[2]- Schuon F. (1995), ***The Reign of Quantity***, Sophia Perini's, p. 145.

[3]- سورة الذاريات: الآية 49.

[4]- سورة الأنبياء: الآية 30.

﴿لَخَلْقُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ أَكْبَرُ مِنْ خَلْقِ النَّاسِ وَلَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ﴾،[1]

والسبب في عظمتهما يعود إلى أنّهما أساس التأثير والتأثّر اللذين يتجلّى على ضوئهما كلّ ما في الوجود وبما في ذلك البشر.

انفكاك السماء عن الأرض في العالم الأكبر - الحياة الدنيا - له نظير في العالم الأصغر - النفس الإنسانية - بعقيدة أتباع الأديان التوحيدية، وهذا النظير هو خلقة آدم وحواء من نفس واحدة، فهما نفسان منشؤهما نفس واحدة وهما أوّل زوجين من البشر، وقد خلقهما الله سبحانه وتعالى في السماء والأرض بشكلٍ يعكس العلاقة الزوجية الكائنة بينهما.

حينما نمعن النظر في الخلقة الزوجية نستنتج أنّها لا تقتضي بتاتاً كون الرجل هو العنصر الفعّال ذاتاً والمرأة منفعلة ومتأثّرة به، بل كلاهما عنصرٌ مؤثّرٌ ومتأثّرٌ، لكون الفعل والانفعال يتبلوران في ذاتيهما.

يجب على كلّ إنسان تفعيل الجانب المتسامي من وجوده والرقي بنفسه نحو الله سبحانه وتعالى عن طريق العبادة والأعمال الحسنة، ومن ناحيةٍ أخرى عليه كبح جموح نزواته النفسية بتسليمة للتشريع الإلهي ورضاه بما قسم له من مقدّراتٍ، وبهذا تصبح نفسه وعاءً للطف الله وعنايته.

نلاحظ في الآية الخامسة والثلاثين من سورة الأحزاب[2] أنّ القرآن الكريم خاطب البشر بضمير الإنسان، حيث نبّهه إلى أنّ المسؤولية الملقاة على كاهله أهمّ بكثير من واجباته وحقوقه الاجتماعية سواءً أكان ذكراً أم أنثى، كما أكّد في آياتٍ أخرى على أنّ كلا الجنسين مرتبطٌ بالله عزّ وجلّ، لذا لا رجولة لكلّ رجل ولا أنوثة لكلّ أنثى بحقٍّ وحقيقةٍ إلا إذا عملا بوظائفهما الإنسانية عبر الانصياع للإرادة الإلهية، ومن هذا المنطلق فالسلوك الأساسي للمرأة

---

[1]- سورة غافر: الآية 57.

[2]- الآية الخامسة والثلاثون من سورة الأحزاب: ﴿إِنَّ الْمُسْلِمِينَ وَالْمُسْلِمَاتِ وَالْمُؤْمِنِينَ وَالْمُؤْمِنَاتِ وَالْقَانِتِينَ وَالْقَانِتَاتِ وَالصَّادِقِينَ وَالصَّادِقَاتِ وَالصَّابِرِينَ وَالصَّابِرَاتِ وَالْخَاشِعِينَ وَالْخَاشِعَاتِ وَالْمُتَصَدِّقِينَ وَالْمُتَصَدِّقَاتِ وَالصَّائِمِينَ وَالصَّائِمَاتِ وَالْحَافِظِينَ فُرُوجَهُمْ وَالْحَافِظَاتِ وَالذَّاكِرِينَ اللَّهَ كَثِيرًا وَالذَّاكِرَاتِ أَعَدَّ اللَّهُ لَهُمْ مَغْفِرَةً وَأَجْرًا عَظِيمًا﴾.

وفاعليتها الحقيقية يتبلوران قبل كلّ شيء ضمن أداء وظائفها المعنوية، وكذا هو الحال بالنسبة إلى الرجل. وأمّا السلوك الثاني الذي يريده الله تعالى منهما فهو مواصلة الحياة وفي رحاب لطفه وعنايته، والمرأة في هذا السياق تلتزم بسلوكها الوظيفي بشكلٍ فاعلٍ على ضوء الرحمة المستودعة في ذاتها من خلال أمومتها وعنايتها بأبنائها.

وكما أنّ أمّنا الأرض زاخرة بالرحمة ومنها انبثقت الحياة التي غذّتها بنعمتها ورأفتها، كذلك هي المرأة، فملؤها الرأفة والرحمة والتضحية، وتتجلّى كلّ هذه الخصال الحميدة في تربيتها لأبنائها.

النسوية هي المنقذ.. هل هذا ادّعاءٌ أو واقعٌ؟

البنية الاجتماعية المتقوّمة على تشريعٍ دينيٍّ ومسؤولياتٍ وحقوقٍ تجاه الله عزّ وجلّ لكلا الجنسين بحيث تتجلّى على هذا الأساس في حياة بني آدم، هي في الواقع ليست على نسق ما تبنّاه أتباع الفكر النسوية الذين يرفعون شعار التجدّد ويدعون إلى منح الجنس الأنثوي حقوقاً وامتيازاتٍ بشكل مبالغ فيه، فهؤلاء غالباً ما يغفلون عن مسؤوليات المرأة لكونهم يسلّطون الضوء فقط على حقوقها. تجدر الإشارة هنا إلى أنّ الحركات النسوية التجدّدية تسعى إلى مقارعة الاضطهاد الاجتماعي الذي تتعرّض له المرأة وتهدف إلى نيلها حقوقاً اجتماعية واقتصادية وسياسية متساوية مع ما يتمتّع به الرجل، وكما هو معلوم فالأصول التي يتقوّم بها الفكر النسوي لا شأن لها بالخشية من الله تعالى ولا بمحبّته، كما لا ترتبط بمسألة نجاة المرأة في الحياة الآخرة وصلاحها الديني لكون هذا الفكر منبثقاً من نهضةٍ علمانيّةٍ تتجاهل التعاليم والتشريعات الدينية قاطبةً، فرعاته يزعمون أنّ الدين يقيّد شخصية المرأة ويسلبها حرّيتها ويدّعون أنّه لا يكترث إلا بتوجيه الجنسين نحو وظائفهما إزاء الربّ وقلّما يعلّمهما الحقوق الشخصية.

يمكن لكلّ باحثٍ دراسة وتحليل الفكر النسوي ضمن وجهتين أساسيتين لأجل بيان معالمه الحقيقية بدقّةٍ أكثر، إحداهما وصفيةٌ يتمّ على أساسها طرح جميع القضايا التي تتمحور حولها النزعة النسوية للبحث والتحليل على ضوء الاعتقاد بكون المرأة موضوعاً حقيقياً وكائناً

على أرض الواقع، والأخرى طبيعيةٌ تتمحور حول قواعدَ وأصولٍ ارتكازيةٍ يُنظر من خلالها إلى شخصية المرأة بما هي امرأة كما يتناسب مع شأنها الأنثوي. الجدير بالذكر هنا أنّ هاتين الرؤيتين - الوصفية والطبيعية - تمخّض عنهما تحوّلان أساسيان في نمط الرؤية إلى المرأة وتغيّرت على أساسهما المناهج المعتمدة في التعامل مع هويتها الأنثوية، وفي هذا السياق واصل المدافعون عن الفكر النسوي مساعيهم وكفاحهم الفكري، حيث ركّزوا نشاطاتهم على الجانب الطبيعي للشخصية الأنثوية ثمّ بادروا إلى تقييمه مع الأوضاع الراهنة في المجتمعات البشرية.

المفكّرون والباحثون الذين يتبنّون الوجهة الوصفية يقارنون بين الرجل والمرأة من حيث الحقوق والشأن الإنساني، بينما من يتبنّى الوجهة الطبيعية فهو يتطرّق إلى تحليل الموضوع على ضوء الإلزام بمبدأ التساوي التامّ في الحقوق واحترام الشأن الإنساني،[1] ما يعني أنّ ادّعاء المساواة التامّة بين الجنسين في الحقوق والمكانة هو في الواقع ادّعاء طبيعي، بينما ادّعاء أنّهما محرومان من حقوق متكافئة هو ادّعاءٌ وصفيٌّ، ومثال ذلك اختلاف النسويين في مصداق الظلم وانعدام المساواة، واختلافهم في الآراء بخصوص حقيقة القضايا غير العادلة التي تلحق الضرر بالمرأة، وفي هذا الصدد وضّحت الباحثة النسوية سوزان جيمس الإطار العامّ للرؤية الفيمينية بشكلٍ وصفيٍّ حينما قالت:

«الفيمينية تتقوّم بالاعتقاد بكون المرأة مضطهدةً ومحرومةً مقارنةً مع الرجل، وهذا الظلم بحقّها مجحف وغير قانوني».[2]

الفكر النسوي في رحاب الوجهة الطبيعية يتقوّم في الحقيقة بمبدأ أنّ المرأة تستحقّ الاحترام والمساواة مع الرجل ولا بدّ أن تنال حقوقها، وتجدر الإشارة هنا إلى أنّ النسويين لا يهدفون فقط إلى بيان مبدأ العدل والمساواة بشأن المرأة، بل يدعون إلى إيجاد تغييراتٍ اجتماعيةٍ وسياسيةٍ وثقافيةٍ تُسفر عن إقرار العدل والمساواة التامّة بين الجنسين.

---

[1]- Bordo, S. (2001), ***Unbearable Weight: Feminism, Western Culture and the Body***, University of California press, p. 97.

[2]- Harding S. (1980), ***The Norm of Social Inquiry and Masculinity Experience***: Philosophy of Science Association, p. 112.

بعد عقد السبعينيات من القرن المنصرم ظهر تيار ما بعد الحداثة النسوي، وقد أكّد أتباعه على وجود اختلافٍ بين البشر، ومن هذا المنطلق رفضوا المعتقدات الغيبية الشاملة التي تحكي عن أفضلية الرجل على المرأة من بعض النواحي، حيث اعتبروها أساساً لأنواعٍ جديدةٍ من الظلم والاضطهاد بحقّ الجنس المؤنّث. وأمّا بالنسبة إلى زواج المرأة وأمومتها، فلم يعتبروهما سببين لعبودية المرأة وتدنيس حقوقها، وإنّما قالوا أنّ هناك مقرّراتٍ صارمةً وجائرةً فُرضت على المرأة الزوجة والأمّ أسفرت عن عبوديتها وتضييع حقوقها المشروعة، حيث أجبرها المجتمع على الخضوع لسلطة الرجل والانصياع لأوامره، وعَزَوْا جانباً من هذه السلطة المستبدّة إلى مناشئَ تربويةٍ، أي أنّ بعض السلوكيات المتقوّمة بالاختلاف بين الذكر والأنثى منذ ولادتهما تسفر عن إيجاد اختلافٍ جذريٍّ في ما بينهما، وعلى ضوء هذه التوجّهات اقترحوا طرح تعريفين جديدين لمفهومي الذكر والأنثى بالارتكاز على تساويهما التامّ بالحقوق في رحاب الأسرة والمجتمع. كما تطرّق أتباع هذا التيار النسوي إلى بيان الآثار التي تترتّب على مختلف الخطابات المطروحة والنتائج التي تتمخّض عن الأسس النظرية والحكايات والروايات التي تطرح غالبيتها من قبل وسائل الإعلام العامّة لدى تعريفها الجندر البشري، حيث اعتبروها ذات دورٍ فاعلٍ في تعيين واقع الجندر وتعيين الهوية الشخصية لكلا الجنسين، وقد عزوا مناشئ هذا الواقع لقضايا اجتماعيةٍ وسياسيةٍ حكمت حياة البشر على مرّ العصور[1].

التناظر الضدّي بين وجودين

الأسس الاستدلالية لأتباع الفكر النسوي تتقوّم بالتفكيك بين نوعين من الوجود، هما الوجود لأجل ذاته (لذاته) والوجود في ذاته متأثّرين في هذا المضمار بما طرحه الفيلسوف مارتن هايدغر، وفحوى ذلك أنّ الإنسان من منطلق وعيه الذاتي فهو لا بدّ وأن يتّصف بهذين النوعين من الوجود. الجدير بالذكر هنا أنّ الوجود لأجل الذات يتمحور حول الجوانب النفسية المتعالية التي تشرف على كيان الإنسان، في حين أنّ الوجود في الذات يدلّ على ذلك الجانب الثابت والمتعيّن من النفس والذي يخضع للإشراف ويكون موضوعاً للوعي. هذان

[1]- Jones, A. (1996), ***Feminism Reclaimed***, New York: Rutgers University Press, p. 92.

الجانبان في شخصية الإنسان تربطهما علاقةٌ جدليةٌ، إذ لا يمكن للجانب المشرف أن يتحقّق على أرض الواقع في منأًى عن الجانب الخاضع للإشراف، كما أنّ معرفة النفس والإشراف عليها لا يمكن أن يصدقا في واقع الحال إلا إذا كان هناك مشرفٌ. أضف إلى ذلك فالوجود لأجل الذات من خلال تجلّيه باستمرارٍ وعلى ضوء تبلور إمكانياته الكامنة فيه، فهو يتمحور حول التحقّق والحدوث، ولكنّ الوجود في الذات يتقوّم على أساس أنّه كائنٌ ومتحقّقٌ على أرض الواقع، أي أنّه موجودٌ بالفعل. هذه العلاقة الجدلية الكامنة في باطن الإنسان تتجلّى أيضًا في المضمار الاجتماعي على ضوء الذات بما هي والذات الأخرى، وكلّ واحدةٍ منهما تفتقر إلى الأخرى وفي الوقت نفسه تنقضها، فكلّ ذاتٍ لا معنى لها إن لم تكن هناك ذاتٌ أخرى، وهي إلى جانب ذلك تحظى بأهميةٍ بالغةٍ، إلا أنّ الذات الأخرى مجرّد أمرٍ هامشي بالنسبة إليها.

الداعية النسوية سيمون دي بوفوار ادّعت أنّ الثقافات السائدة في المجتمعات البشرية اعتبرت الذكورة موجوداً لذاته والأنوثة موجودةً في ذاتها، وعلى هذا الأساس فرجولة الرجل عبارةٌ عن أمرٍ في حركةٍ دائبةٍ وذاتُ شأنٍ مستقلٍّ وتتفاعل دائماً مع كلّ تغيُّرٍ وظروفٍ جديدةٍ يشهدها المجتمع، بينما أنوثة المرأة تجعلها مجرّد كائنٍ قعيدِ المنزل نظراً لخصائصها الكامنة في ذاتها مثل سكونها عن الحركة وتبعيتها وعدم تفاعلها مع التغييرات والظروف الطارئة في الحياة.

من المؤكّد أنّ الظروف الثقافية والاجتماعية لها دورٌ مشهودٌ في حدوث هذا الانفكاك بين الجنسين، وأضافت إليها دي بوفوار مؤثّراتٍ أخرى مثل الطبيعة البدنية لكلٍّ من الذكر والأنثى، فالبنية الجسمية برأيها تعدّ سبباً أساسياً في حصول انفكاكٍ في ما بينهما، لأنّ المرأة على ضوء حملها الجنين في بطنها وإرضاعها له بعد ولادته ومن ثمّ تربيته وتأهيله للولوج في الحياة العامّة، تضطرّ إلى التأقلم مع السكون والتبعية لظروفٍ معيّنةٍ ومتكرّرةٍ في منزلها، بينما الرجل على ضوء عدم تقيّده وتحرّره بدنياً عن العناية المباشرة بالأطفال ونظراً لخصائصه المتحرّكة التي تجعله يتفاعل مع البيئة الاجتماعية تزامناً مع كلّ تغيُّرٍ يطرأ فيها، يهيّئ نفسه للعمل على تلبية متطلّبات أسرته ويكون على أهبة الاستعداد لمواجهة شتّى ظروف العمل الثابتة والطارئة[1].

[1]- Ibid, p. 98.

العلاقة الجدلية بين الجنسين تبلورت على أرض الواقع حينما اعتُبر الرجل موجوداً لذاته واعتُبرت المرأة موجودةً في ذاتها، إلا أنّ هذه العلاقة افتقدت حيويتها ولم تعد فاعلةً بشأن كلا الطرفين ومن ثمّ تزعزعت أركانها، فالرجال تصوّروا أنفسهم أنّهم أصحاب الرأي النهائي والقول الفصل معتبرين المرأة ليست سوى كائنٍ هامشيٍّ لا دور له، ومن ناحيةٍ أخرى فالمرأة اضطرّت للإذعان لهذه الظروف وتأصيلها في باطنها على الرغم من كونها مجحفةً بحقّها، لذلك افتقدت استقلالها وتجاهلت صلاحيتها في اتّخاذ القرارات الحاسمة، وهو ما وصفه النسويون بأنّ المرأة في المجتمعات البشرية مجرّد كائنٍ «آخرَ».

الناشطة النسوية الاسترالية **جين ماري دالي** ارتكزت في نظرياتها على مبادئ لاهوتية أنطولوجية جرّاء تأثّرها بعالِمَي اللاهوت الألمانيين **بول يوهانس أوسكار تيليش** و**مارتن بوبر**، حيث تجاوزت تيار الاعتدال في هذا الصدد ولا سيّما ضمن كتابها الشهير «***beyond God the father***» وعلى هذا الأساس اتّخذت خطواتٍ هامّةٍ على صعيد الدفاع عن حقوق المرأة، حيث أكّدت على عدم صوابيّة تصوير الربّ بكونه أباً ومذكّراً، فهذا التصوير برأيها يثير شكوكاً حول واقع الأمر ناهيك عن أنّه يمهّد الأرضية المناسبة لترويج أسسٍ ثقافيةٍ ذاتِ طابعٍ ذكوريٍّ تنصبّ في مصلحة الرجل فقط، كما أكّدت على عدم صوابيّة تصوير الربّ بصفته كائناً متعالياً يعجز البشر عن الارتباط به.[1] وفي هذا السياق اعتبرت العلاقة المثالية بين الإنسان والربّ بأنّها تتقوّم بمبدأ «أنا وأنت» المطروح من قبل مارتن بوبر، فالإنسان على ضوء هذه العلاقة يرتبط بالإله بصفته شخصاً حيّاً وفاعلاً. تجدر الإشارة هنا إلى أنّ الإله الذي قصدته ماري دالي لا يتمثّل بالمسيح عيسى عليه السلام ولا بذلك الوجود المتعالي الذي تؤمن به الأديان، بل هو عبارةٌ عن حركةٍ وجوديةٍ فاعلةٍ مفعمةٍ بالحياة.

وممّا تعتقده هذه الباحثة النسوية أنّ تحطيم صنمية الربّ الأب في حياة البشرية ليس كافياً في نيل المرأة حقوقها المشروعة، وإنّما لا بدّ لها أيضًا من كسر القيود التي كبّلها بها الرجل على مرّ العصور والمتمثّلة في كونها كائناً «آخر»، لذا يجب أن تلج الحياة باعتبارها مخلوقاً متّسقاً مع الرجل بالكامل لا ثانوياً، وفي هذا المضمار أكّدت على وجود ارتباطٍ بين تصوير الربّ بالمذكّر وبين التقليل من شأن المرأة بصفتها كائناً «آخر».

---

[1]- Daly M. (1973), ***Beyond God the Father***: Toward a Philosophy of Women's Liberation, Boston: Beacon, p. 32.

وأمّا العلاقة بين الإنسان والربّ على أساس مبدأ «أنا وأنت»، فهي برأي دالي يجب ألاّ تقتصر على هذا الجانب، بل لا بدّ وأن تسري أيضًا بين البشر أنفسهم بذات الشكل، إذ في رحابها تتغيّر الأوضاع المزرية للمرأة والمتقوّمة بمنح الرجل الحقّ في قول «أنا» وعدم امتلاك المرأة لهذا الحقّ باعتبارها «ذلك» الكائن «الآخر»، فالمرأة بالنسبة إلى الرجل حسب هذه الرؤية ليست سوى «شيء»، ومن ثمّ فالعلاقة بينهما من سنخ ارتباط الأصل بالفرع.

إن أرادت المرأة تحقيق هدفها وتجاوز هذه الرؤية المنحازة للرجل، فلا محيص لها من اتّخاذ قراراتٍ جريئةٍ وشجاعةٍ برأي بول يوهانس أوسكار تيليش، وعليها أن تسعى بشكلٍ دؤوبٍ للعيش في رحاب وجودها الإنساني الأصيل، وتتصدّى بكلّ ما أُوتِيت من قوّةٍ للمقرّرات الجائرة التي اتّخذت بحقّها والأوصاف غير اللائقة بشخصيتها الإنسانية، مثل كونها كائناً «آخر» أو مجرّد «شيءٍ» ثانويٍّ في الحياة الاجتماعية التي تمنح الأولوية للرجل.

النوع الآخر من اللاهوت الأنطولوجي يتجسّد في ما يسمّى في العصر الحديث بـ «لاهوت التحرير» الذي حظي باهتمام أتباع الفكر النسوي، حيث طرحت مفاهيمه الأساسية لأوّل مرّةٍ من قبل المفكّر **جيمس كون** الذي طرح مفاهيم لاهوت تحرير السود المعروف باصطلاح «لاهوت السود» ضمن كتابه «**الثيولوجيا السوداء والتحرير**»، والمبادئ الثيولوجية التي انبثقت من هذه التوجّهات اللاهوتية انعكست في الرؤى التي تبنّاها المفكّرون تجاه الجنس الأنثوي وتمّ تطبيقها في النظريات التي طرحها النسويون، وأوّل من فعل ذلك الناشطتان في مجال حقوق المرأة **ليتي راسل** و**روز ماري روتر**.

ليتي راسل من خلال اعتمادها على مبادئ لاهوت التحرير ضمن دعواتها لإقرار حقوق المرأة، بادرت إلى تفسير مفاهيم الكتاب المقدّس بأسلوبٍ ثوريٍّ وثيولوجيٍّ تحرّريٍّ، فقد فسّرت الفوز في الآخرة على سبيل المثال بأنّه لا يعني الإعراض عن الدنيا، بل يراد منه التغلّب على المعاناة والآلام والتمييز الذي يتعرّض له الإنسان في الحياة الدنيا، واعتبرت الذنب بأنّه يدلّ على معنًى مغايرٍ للتحرّر، وعلى هذا الأساس يجب اعتبار بعض القضايا ذنوباً، مثل الظلم والاضطهاد والتمييز الجنسي.

بما أنّ الظلم والتمييز يتجلّيان على أرض الواقع من خلال تجريد الإنسان عن إنسانيته واعتباره مجرّد «شيءٍ» أو كائنٍ «آخرَ»، فالذنب إثر ذلك يعني الخروج عن المبادئ الإنسانية، وثمرة ذلك أنّ تعاليم الكتاب المقدّس التي تؤكّد على وقوف الإنسان بوجه الشرّ والآثام، يراد منها استئصال العقبات التي تعترض حياة الإنسان وتؤدّي إلى تجرّده عن إنسانيته الحقيقية. وفي هذا السياق قال أتباع هذا الفكر اللاهوتي أنّ المرأة على مرّ التأريخ عانت من اضطهادٍ وتمييزٍ جنسيٍّ، إذ ارتكبت البشرية آثاماً بحقّها، لذا لا بدّ من لجوئها إلى مبادئ لاهوت التحرير لإنقاذ نفسها وتخليصها من القيود التي فرضت عليها ودنّست إنسانيتها[1].

التنافر بين الأسس العقلية والأنوثة في الفكر الغربي

المرأة الغربية إبّان القرن التاسع عشر حُرمت من حقّها في العمل والدراسة جرّاء الاعتقاد الذي كان سائداً آنذاك بكونها تمتلك قابلياتٍ عقليةً أدنى ممّا يمتلكه الرجل وعدم تساويها معه ذاتياً وطبيعياً، فقد اعتبرت كائناً ضعيفاً بالذات وليس من شأنها أن تضاهي الرجل بتاتاً لكونها تعتمد على عواطفها في مختلف سلوكياتها، وهذه العواطف بطبيعة الحالة تجعلها تتبنّى سلوكيات منفعلة غير عقلانية إلى حدٍّ ما لكون هذه الميزة من مقتضيات بنيتها الأنثوية. تجدر الإشارة هنا إلى أنّ هذه الرؤية شاعت أيضًا بشأن الفئات التي هي أقلّياتٌ اجتماعيةٌ، مثل مُلَوّني البشرة وسائر الأقلّيات القومية، فهي أضعف من سائر الفئات، ويُعزى هذا الضعف إلى الاختلاف الطبيعي والفسيولوجي في مابينها.

الفيلسوفة الأسترالية المدافعة عن حقوق المرأة **جانفييف لويد** قالت في كتابها الذي دوّنته تحت عنوان «**الرجل العقل: «الذكر» و «الأنثى» في الفلسفة الغربية**»:

«دور العقل في الثقافة الغربية لا يقتصر على فهم المعتقدات، وإنّما للعقل دور هامٌّ في فهم شخصية الإنسان، فهو ليس مجرّد جزء من المعايير الذاتية التي نعتمد عليها لتقييم الحقائق، بل هو جزءٌ أساسيٌّ في مجال معرفتنا واقع إنسانية الإنسان

[1]- توماس ميشيل، **كلام مسيحي** (باللغة الفارسية)، ترجمه إلى الفارسية حسين توفيقي، إيران، قم، منشورات معهد دراسات وبحوث الأديان والمذاهب، 1998م، ص 54.

والظروف التي يصبح على ضوئها إنساناً حسناً، وفهمنا النسبة الصحيحة بين كونه إنساناً مدركاً وسائر شؤون حياته.

الأفكار الفلسفية التي تبنّاها الأسلاف إزاء ذلك الشيء الذي يعتبر أساساً لإنسانية الإنسان وتجاه القضايا التي تعدّ ارتكازيةً في امتلاكه حياةً تليق بشأنه الإنساني، منحت الطباع البشرية صفاتٍ مثاليةً بمحورية العقل، وبكلّ تأكيدٍ يمكننا التشكيك بشكلٍ جادٍّ بعمومية هذه المثُل وإثبات انحيازها».[1]

وتعتقد هذه الباحثة النسوية أنّ تصوير العقل البشري بطابع ذكوري لا يرتكز على مجرّد آراءٍ مدوّنةٍ وسطحيةٍ فحسب، بل يضرب بجذوره في المبادئ الفلسفية الغربية، وقالت موضّحةً رأيها:

«أفكارنا بالنسبة إلى الذكورة والأنوثة، والشعارات التي نرفعها في هذا الصعيد، ناشئةٌ في الواقع من المرتكزات التي تتقوّم عليها السلطة بمحورية أفضلية البعض على من هم أدنى رتبةً في الحياة، وبمحورية الطبيعة والخروج عن قانونها الطبيعي، وعلى أساس مبادئ السلب والإيجاب، والأصل والمكمّل.

الاعتقاد بوجود اختلاف بين الجنسين لا يتقوّم على مبدأٍ أخلاقيٍّ واضح يمكن الاعتماد عليه كمرتكزٍ لتصنيفهما ضمن فئتين متباينتين، وإنّما هو صِرفُ وسيلةٍ معتمدةٍ لبيان مكانتنا الأكسيولوجية».[2]

وأضافت في هذا السياق أنّ الاعتقاد بالازدواجية في الوجود والمتقوّم بتفرّد الرجل بالمقام الأوّل وكونه أفضلَ من المرأة، يضرب بجذوره في النظريات التي تبنّاها الفيثاغوريون الذين كانوا ينسبون كلّ فضيلةٍ ومكرمةٍ إنسانيةٍ للجنس المذكّر، وثمرة هذه الرؤية المتطرّفة ليست سوى انحطاط الأنوثة في العالم الغربي وتصوير المرأة بكونها إنساناً دنيئاً ومن الدرجة الثانية:

---

[1]- جينيفيف لويد، **عقل مذكر: مردانگي و زنانگي در فلسفه غرب** (باللغة الفارسية)، ترجمته إلى الفارسية محبوبة مهاجر، إيران، طهران، منشورات «ني»، 2002م، ص 22.

[2]- جينيفيف لويد، **عقل مذكر: مردانگي و زنانگي در فلسفه غرب** (باللغة الفارسية)، ترجمته إلى الفارسية محبوبة مهاجر، إيران، طهران، منشورات «ني»، 2002م، ص 147.

«حصيلة هذه الوجهة الفكرية لم تقتصر على تهميش المرأة بكلّ بساطةٍ، وإنّما تأسيس قضية تحت عنوان (أنوثة) على ضوء هذا التهميش».[1]

التصوّر السائد في الأوساط الفلسفية الغربية المعاصرة باعتبار العقل مذكّر الهيئة، نتيجته الحتمية هي تصوير أنّ كلّ ما يعقله الرجل في ذهنه ويعتبره صائباً ولازماً، ليس بالضرورة أن يتبادر في ذهن المرأة، فضلاً عن ذلك فالجندر هو أحد القضايا التي يعتقد البعض بوجوب تجرّدها عن الفكر العقلي، ولا شكّ في أنّ القابليات العقلية البشرية المتكافئة لكلا الجنسين تعدّ مرتكزاً أساسياً للكثير من النظريات الأخلاقية والسياسية، فهذه النظريات تتقوّم بعقل الإنسان بما هو إنسان ولا ارتباط لها بكونه ذكراً أو أنثى.

على الرغم من هذه الأطروحات الفكرية التي روّجت لها الداعية النسوية جينيفيف لويد، إلا أنّنا نلاحظ أصحاب الفكر النسوي يصرّون على رؤيتهم الجنسوية لجميع القضايا العقلية في المجتمع، وذلك من منطلق اعتقادهم بأنّ التفوّق في الخطابات الشفوية هو للذكور، فكلّما دار حوارٌ بين الرجل والمرأة يكون التفوّق الكلامي للرجل، لأنّ كلامه لا تعارض فيه وقلّما تستطيع المرأة مجاراته فيه، ومن ناحية أخرى فالنساء لا يتحدّثن كثيراً عن المنزل والأسرة.[2] تفيد الدراسات التي أجريت في بريطانيا أنّ الرجال من خلال بيانهم مختلف المواضيع للنساء، يظهرون وكأنّهم أكثر علماً منهنّ، ومن ثمّ فلا حيلة لهنّ سوى الإصغاء وتأييد ما يستمعن إليه، كما أنّ الرجال لهم صلاحية قطع كلامهنّ حينما يتحدّثن، وعلى الرغم من ذلك قلّما يعترضن على هذه الحالة، وفي الحين ذاته نادراً ما يبادرن إلى قطع كلامهم.[3] أضف إلى ذلك فإنّهنّ يطرحن أسئلةً أكثر منهم من منطلق تصوّرهنّ أنّ السؤال يتيح لهنّ مجالاً أكثر للكلام لكون الرجال بهذا الشكل يواصلون الكلام معهنّ عبر الإجابة عن استفساراتهنّ، كذلك يكثرن في كلامهنّ من استخدام ضميري «نحن» و «أنتم» وعلى أساس هذه الاستراتيجية الكلامية يحاولن التأقلم معهم قدر المستطاع كي يصبحن جزءاً من المجتمع.

---

[1]- جينيفيف لويد، **عقل مذكر: مردانگي و زنانگي در فلسفه غرب** (باللغة الفارسية)، ترجمته إلى الفارسية محبوبة مهاجر، إيران، طهران، منشورات «ني»، 2002م، ص 150.

[2]- Landis Vicky (1972), ***Feminism & Social Studies***, *political Studies*, xxix. 3, p. 112.

[3]- Zimmerman jean (1975), ***Public man, Private Women. Princeton***: Princeton University Press, p. 48.

وتفيد الدراسات المشار إليها أنّ الرجال لدى حديثهم مع أقرانهم الذكور عادةً ما يقطعون كلام بعضهم البعض الأمر الذي يدلّ على وجود تحدّياتٍ فكريةٍ في ما بينهم ضمن استراتيجيتهم الكلامية، وفي هذا السياق يتجاهلون بعض ما يطرحه الطرف المقابل بقصد السيطرة على الموضوع وتحقيق النتائج التي تنصبّ لصالحهم، وغالباً ما يطرحون هذه النتائج ضمن جملة واحدة كي يطّلع عليها من يحاورهم، لكنّهم حينما يتناولون أطراف الحديث مع النساء تكون لهم السلطة في الكلام باعتبار أنّهنّ أدنى مستوًى منهم. إن أردنا بيان طبيعة هذا السلوك فلا بدّ لنا من تتبّع جذوره ضمن المجتمع الذي تبلور في رحابه[1].

بناءً على ما ذُكر هناك اختلافٌ بين الرجل والمرأة على صعيد الكلام، وهذا الاختلاف غالباً ما يتبلور ضمن البيئة الثقافية وقلّما ينعكس في مضمار اللغويات ما يعني أنّ الأصول الثقافية المعتمدة في المجتمعات البشرية هي التي تحدّد نمط السلوك الخطابي على أساس جنس المتكلّم ومقامه الاجتماعي والطبقة التي ينحدر منها.

النسويون لم يبادروا في الحقيقة إلى تشذيب البنى الفكرية التي تقلّل من شأن المرأة في العالم الغربي، وإنّما قصدوا في آرائهم ونظرياتهم التنسيق بين العقلانية والجنس، لذلك تشبّثوا ببعض القضايا مثل سلطة الرجل في بعض المجالات التي من جملتها الخطاب الشفهي، في حين أنّ الرؤية الإسلامية لا ترتضي التقليل من شأن المرأة وترفضه من أساسه، حيث تؤكّد على عدم وجود اختلاف بين الجنسين من الناحية العقلية، والشاهد على هذه الحقيقة أنّ الفلاسفة المسلمين عرّفوا الإنسان - بما هو إنسان وبغضّ النظر عن ذكوريته وأنوثته - بالحيوان الناطق، وكما هو معلومٌ في القواعد المنطقية فكلمة حيوان تدلّ على الجنس البشري والناطق فصل له. إذاً، الذكورة والأنوثة التي يتّصف بها البشر تقسّمهم إلى نوعين، لذا حينما يكتمل الحديث عن إنسانية الإنسان وتتبلور كافّة المفاهيم المرتبطة به على صورتها الإنسانية، يأتي الدور لمبحث التذكير والتأنيث ضمن مبادئ الذاتي والعرضي وما لهما من خصائص.

الكائنات المادّية من الناحية الفلسفية مركّبةٌ من مادّةٍ وصورةٍ، ومادّتها هي في الواقع

[1]- جينيفيف لويد، **عقل مذكر: مردانگي و زنانگي در فلسفه غرب** (باللغة الفارسية)، ص 102.

قابليتها وصورتها تدلّ على فعليتها باعتبارها أشياء موجودةً، وشيئية كلّ كائنٍ ترتبط بصورته لا بمادّته، لأنّ مادّة كلّ شيءٍ مشتركةٌ ولها القابلية على أن تتجلّى بصورٍ متنوّعةٍ.

الجدير بالذكر هنا أنّ الفلاسفة اعتبروا التذكير والتأنيث من شؤون مادّة الشيء لا من شؤون صورته، ما يعني أنّ الذكورة والأنوثة لا أثر لهما مطلقاً على صورته وفعليته، وعلى هذا الأساس استنتجوا أنّ كون الإنسان رجلاً أو امرأةً، منبثقٌ من مادّتهما لا من صورتهما لأنّ التذكير والتأنيث ليسا من مختصّات الإنسان فحسب، بل موجودان في الحيوانات والنباتات، ففيها ما هو مذكّرٌ وما هو مؤنّثٌ. لذا، حينما يتّصف هذا الحيوان بالكمال، فلا دور حينذاك لذكوريته أو أنوثته، وإنّما كلّ حيوان له فعليته وصورته الخاصّة به ومن ثمّ ترتكز كمالاته على هذا المحور، لكن غاية ما في الأمر أنّ الذكورية والأنوثة لهما تأثيرٌ على القدرة البدنية ولا تأثير لهما على الكمال الحقيقي، ناهيك عن أنّ الزوجية في شأن النباتات تعتبر أدنى رتبةً من الزوجية الحيوانية.

إذاً، التذكير والتأنيث ليسا من ذاتيات الإنسان، فضلاً عن ذلك فإنّ إنسانيته منوطةٌ بروحه، وروحه في الواقع منبعثٌ من عالم القدس ويُنسب إلى الله عزّ وجلّ، ومن البديهي أنّ كلّ شيء ينسب تشريفاً إليه تبارك شأنه يجب أن ينزّه من الذكورية والأنوثة[1].

وقد أكّد البارئ سبحانه وتعالى في كتابه الحكيم على أنّ الإنسان حينما يتوفّى يُقبض روحه ليفارق بدنه ويبقى محفوظاً بالكامل دون أن يطرأ عليه أيّ نقصٍ، فحتّى وإن اندرس بدنه وتلاشى يظلّ روحه على حاله، وهذه الحقيقة تدلّ على كون بدن الإنسان ليس عين ذاته ولا جزءًا منها ولا حتّى لازماً لها، وإنّما هو مجرّدُ وسيلةٍ لهذه الذات، ومن ناحية أخرى، فالحيوانية والناطقية هما المرتكز الأساسي للذات بأسرها، ما يعني أنّ الناطقية جزءٌ من ذات الإنسان مثلما أنّ التعجّب من مستلزماتها، في حين أنّ البدن لا دور له هنا بتاتاً، لذلك وصف بعض الفلاسفة البدن بأنّه مطيّة الروح، ومن البديهي أنّ الممتطى يختلف عن الممتطي.

[1]- محمّد حسين فضل الله، **المرأة في ظل الإسلام**، الجزء الرابع، لبنان، بيروت، منشورات «دار الزهراء»، 1405هـ ص 33.

الانسجام بين العقل والجنس

العقل هو الميزة الفارقة للإنسان عن سائر المخلوقات، إذ لا محيص له من التعقّل، والقرآن الكريم بدوره أكّد على أنّ قيمة الإنسان بعقله، ولولاه فهو أسوأ من البهائم التي لا تعقل شيئاً: ﴿**إِنَّ شَرَّ الدَّوَابِّ عِنْدَ اللَّهِ الصُّمُّ الْبُكْمُ الَّذِينَ لَا يَعْقِلُونَ**﴾ [1].

العقل في المفهوم القرآني والدين بشكلٍ عامٍّ، عبارةٌ عن وسيلة تتيح للإنسان معرفة الحقّ والعمل على أساسه، لذا كلّ من لا يمتلك إدراكاً صحيحاً فهو ليس بعاقلٍ، كما أنّ العالم الذي يعرف الحقيقة ولا يعمل بها فهو أيضًا ليس بعاقلٍ، وفي هذا السياق وصفه الإمام جعفر بن محمّد الصادق عليه السلام حينما سأله أحد أصحابه عن حقيقة العقل، قائلاً: «**ما عُبد به الرحمن واكتسب به الجنان**».[2] نستشفّ من هذا الحديث أنّ الإنسان الذي لا يعبد الله سبحانه وتعالى أو لا يؤدّي عملاً يجعله مستحقّاً للجنّة، هو في الواقع لس بعاقل، لأنّ العقل يعني اليقين والعمل، إذ عندما يدرك الإنسان شيئاً ببرهان نظري ويتيقنّ به ومن ثمّ يعمل به استناداً إلى قابلياته العقلية، فهو عاقلٌ بكلّ تأكيدٍ.

استناداً إلى ما ذكر أعلاه أكّد القرآن الكريم على كون المرأة ذات شخصيةٍ إنسانيةٍ حالها حال الرجل، ومن الآيات الدالّة على هذا الوصف للشأن البشري، قوله تعالى:

﴿**مَنْ عَمِلَ صَالِحًا مِنْ ذَكَرٍ أَوْ أُنْثَى وَهُوَ مُؤْمِنٌ فَلَنُحْيِيَنَّهُ حَيَاةً طَيِّبَةً وَلَنَجْزِيَنَّهُمْ أَجْرَهُمْ بِأَحْسَنِ مَا كَانُوا يَعْمَلُونَ**﴾.[3]

هذه الآية تدلّ بصريح القول على أنّ كلّ إنسان ذكراً كان أو أنثى، خاضعٌ لقانونٍ عامٍّ وشاملٍ فحواه أنّه يقطف في عالم الآخرة ثمار أعماله الدنيوية الصالحة التي أنجزها على ضوء إيمانه، فسوف تتبلور حينذاك في رحاب حياةٍ طيّبةٍ، حيث يعيش في مجتمعٍ ملؤه الطمأنينة والأمن والرفاهية والسلام بعيداً عن كلّ تشويشٍ وقلقٍ ومعاناةٍ، ناهيك عن أنّ كلّ إنسان ذكراً كان أو أنثى سيتلذّذ بنعيم الجنّة بقدر أعماله الصالحة في الحياة الدنيا.

---

[1]- سورة الأنفال: الآية 20.

[2]- محمّد بن يعقوب الكليني الرازي، **الكافي**، إيران، طهران، منشورات دار الكتب الإسلاميه، 1988م، ج 1، ص 11.

[3]- سورة النحل: الآية 97.

إذاً، الآية الكريمة تدلّ بوضوحٍ على هذه الحقيقة ولا تتضمّن أيّ مفهومٍ يمكن اتّخاذه ذريعةً للتشكيك بمقام المرأة الإنساني أو ادّعاء أنّها ستكون في الحياة الآخرة أقلّ شأناً ومرتبةً من الرجل، ولا نبالغ لو قلنا أنّ هذه الآية تدلّ في مضمونها على واقع الرؤية الإسلامية تجاه إنسانية البشر، لذا فهي تدحض رأي أولئك المتطرّفين الذين يزعمون أنّ الإسلام دينٌ منحازٌ للجنس المذكّر، إذ تؤكّد على أنّ الثواب لا شأن له بجنس الإنسان، فمن يعمل صالحاً ينال ثوابه ذكراً كان أو أنثى دون أدنى تمييزٍ أو إجحافٍ.

تصوير اقتدار المرأة في جاذبيتها الجنسية

معظم المبادئ التي تطرح في المشروع الفيميني الغربي تقتضي تجاهل الثنائية المفهومية بين الذكر والأنثى في مختلف الجوانب الطبيعية والثقافية، المتعالية والباطنية، الكلّية والجزئية، الذهنية والجسمانية، العقلية والشعورية، العامّة والخاصّة. ومرتكزهم في هذا المضمار أنّ المجتمعات البشرية تمنح الجنس المذكّر أهميةً أكسيولوجيةً عليا بينما تتنزّل بشأن الجنس المؤنّث إلى مقامٍ أدنى ضمن مختلف المصطلحات والمفاهيم المرتبطة بالذكورة والأنوثة، ومن ثمّ تسفر هذه الثنائية ـ الازدواجية ـ عن تدنّي شأن المرأة ثقافياً في البنية العامّة لحياة البشر.

بعض الفلاسفة النسويين قالوا إن حرمان المرأة من الخوض في القضايا الفلسفية أسفر عن رواج آراء قوامها أرجحية التجارب والمهن المختصّة بالرجل، ويمكن تشبيه هذه الحالة بما ذهبت إليه الفلسفة الغربية الحديثة في تأصيل بعض القضايا كحرّية الرأي والمساواة والفردانية عبر تصوير الإنسان بشخصية وجودية تختلف عن غيرها، فالرجل هو الإنسان والمرأة هي الغير.

النسويون في هذا المجال أكّدوا على أنّ النظريات الأخلاقية متقوّمةٌ بأسسٍ ازدواجيةٍ بمحورية تجارب الرجل وعرّفت النزعة الأخلاقية بكونها مضماراً عامّاً لا خاصّاً، وعلى الرغم من أنّ الأخلاق النسوية قوامها رؤيةٌ واحدةٌ، لكنّ مناهجها تتلخّص في الترويج لقضايا أنثويةٍ متنوّعةٍ على صعيد السلوك الأخلاقي، فقضية الأمومة مثلاً تدلّ على وجود ارتباطٍ ذي نمطٍ معيّنٍ بين الأمّ وطفلها، وهذا الارتباط عبارة عن أنموذج للسلوك الأخلاقي، وقضية حرّية

الجنس المثلي بالنسبة إلى المرأة تدلّ على ترتكز على حرّية الاختيار بدل التكليف المتعارف، حيث يسعى النسويون إلى طرح مفاهيم يمكن للمثليات على أساسها أن يحقّقن أهدافهنّ ويبلغن أعلى مستوًى من الجنس المثلي، أضف إلى ذلك فالمنهج النسوي الأخلاقي يرتكز في أساسه على إضفاء تغييراتٍ إلى المبادئ المتعارفة في المجتمع والتي تمنح الرجل سلطةً على المرأة كي تبقى خاضعةً له ومنقادةً لأوامره ورغباته في شتّى المجالات العامّة والخاصّة.

المناهج النسوية على الصعيد الأخلاقي تضرب بجذورها في القرنين الثامن عشر والتاسع عشر الميلاديين، حيث نلمسها جليةً في آثار بعض المفكّرين الغربيين من أمثال ماري ولستون كرافت وجون ستيوارت ميل وهاريت تايلور، وهذه المناهج التي تدخل في مراحلَ جديدةٍ يوماً بعد آخر، حيث تؤكّد على الأهمية البالغة للخصائص التقليدية التي اتّصف بها المرأة مثل العناية بأسرتها وشفقتها على أعضائها وإرادة الخير لها وتربية أبنائها والرأفة بهم والتعامل معهم بأخلاقٍ عالية، وهذه الأهمية لا تقلّ شأناً عن الخصائص التقليدية للرجل كالعقلانية والعدل والقدرة على الاستدلال. وفي هذا السياق أكّدت الفيلسوفة وعالمة النفس الأمريكية **كارول جيليغان** على أنّ المرأة تنزع بشكلٍ عامٍّ إلى طرح آرائها بلطفٍ وعنايةٍ لا بلحن العدالة، وذلك لأسباب عديدة، وفي كتابها الشهير «**بصوتٍ مختلفٍ: النظرية النفسية وتنمية المرأة**» قالت أنّ الأسس الأخلاقية للذكر تتّسم بطابعٍ مختلفٍ بالكامل عن الأخلاق الأنثوية، وبما أنّ المرأة تتولّى مهمّة تربية الأطفال وتربيتهم أخلاقياً، فهي على إلمامٍ بالمبادئ الأخلاقية وتعرف المسؤوليات الملقاة على كاهلها.[1] لكن على الرغم من هذه الوجهة العلمية المتقوّمة بأسسٍ سيكولوجيةٍ خاصّةٍ بكلّ واحدٍ من الجنسين، إلا أنّ النسويين لا ينفكّون عن المبالغة في القابليات الجنسية التي تمتلكها المرأة، ومن هذا المنطلق طرحوا قضايا أخلاقيةً خاصّةً بمحورية الخصال الجنسية الأنثوية هادفين من وراء ذلك إلى تعويض الضعف الكائن في ميزاتها الإنسانية - بحسب زعمهم - حيث ادّعوا أنّها افتقدت الكثير من خصالها الأصيلة جرّاء خضوعها لسلطة الرجل وإثر تهميشها في مضمار الحياة العامّة.

الجدير بالذكر هنا أنّ العقود الأخيرة شهدت رواج قضايا جنسيةٍ مرتكزةٍ على إغراءاتٍ

[1]- Gilligan Carol, (1982*), In a Different Voice*, Harvard University press, p. 131.

بدنيةٍ، إلا أنّ المجتمعات البشرية في العهود السالفة شهدت شيوع رؤيةٍ فلسفيةٍ ودينيةٍ إزاء الخصائص الجسمية للإنسان، فالحكيم أفلاطون على سبيل المثال تبنّى فكرة أفضلية الذهن على البدن المادّي، وقال إنّ هناك مراتبَ خاصّةً مرتبطةً بهما مؤكّداً على أنّ الأرجحية فيها دائماً ما تكون للذهن. بعد التغييرات الجذرية التي طرأت على الرؤى الغربية وترجيح الخصائص الجسمانية على الخصائص الذهنية، سادت فكرةٌ فحواها أنّ وظيفة المرأة تتلخّص في منح الرجل السعادة في الحياة، وعلى هذا الأساس صوّر الفيلسوف **جان جاك روسو** المرأة وكأنّها مجرّد وسيلة لا غاية، إذ صرّح في كتابه المعنون «**أميل**» قائلاً:

«تعليم المرأة بأسره يجب أن يتمحور حول الرجل، فعليها أن ترضيه وتنفعه وتفعل ما يحبّه وتكنّ له الاحترام، وعليها تعليمه في طفولته، وحينما يكبر يجب أن تعتني به وتكون مصدراً لطمأنينته بحيث تجعل حياته بهيجةً. هذه المهمّة الملقاة على عاتق المرأة يجب أن تروّج تربوياً في جميع الأزمنة ويجب أن تبدأ منذ سنّ الرضاعة».[1]

الجدير بالذكر هنا أنّ التيارين الأوّل والثاني للنزعة النسوية عارضا هذه الرؤية لدرجة أنّهما انتقدا المسابقات التي تقام لاستعراض جمال المرأة أو لاختيار ملكة الجمال وشبّها الحاضرين فيها بقطعان الماشية، وذلك من منطلق اعتقادهم بأنّ بعض السلوكيات من قبيل استخدام المكياج وارتداء الباروكة والتعطّر ليست سوى تداعياتٍ لمبادئ الفكر الرأسمالي الذي بسط نفوذه على نطاق واسع، والطريف أنّ هذا التوجّه أثمر نتائجَ ملموسةً تجسّدت في أضرارٍ مادّيةٍ للشركات المنتجة لوسائل التجميل، لكن سرعان ما انقلبت الصورة وتغيّرت وجهات النظر النسوية وانطلق التيار النسوي الليبرالي الذي سحب البساط من تحت قدمي سلفه الراديكالي، فحلت الأستيطيقا الليبرالية محلّ الأستيطيقا الراديكالية التي اعتبر أتباعها أنّ مشاركة المرأة في عالم الجمال تعدّ تبلوراً لاقتدارها ونفوذها في المنافسات الاجتماعية المحتدمة، فهي على ضوء خصائصها الأستيطيقية تشعر باقتدارٍ.

[1]- جان جاك روسو، **اميل يا آموزش وپرورش** (باللغة الفارسية)، ترجمه إلى الفارسية منوتشهر كيا، إيران، طهران، منشورات گنجينه، 1970م، ص 221.

جسم المرأة في عصر ما بعد الحداثة أصبح وسيلةً تجاريةً رابحةً في شتّى الصناعات والنشاطات الاقتصادية، ومن هذا المنطلق بادرت الشركات متعدّدة الجنسيات[1] إلى إنجاز مشاريعَ تعود عليها بفوائدَ ماليةٍ كبيرةٍ عن طريق الترويج لظاهرة السفور الفاضح الذي لم يكن معهوداً في المجتمعات القديمة، وبهذا استقطبت أنظار الناس نحو الاهتمام بالجانب الجمالي في الجسم وشجّعتهم على الزينة والتبرّج، وفي يومنا هذا تكفّلت التقنية الحديثة بذلك وخضعت لها الأسس الطبيعية التي كانت متعارفةً بين البشر مثل عملية الإنجاب والعمليات الجراحية وبما فيها عمليات التجميل البلاستيكي، حيث انتشرت على نطاقٍ واسعٍ وفق أسس أستيطيقية وما زالت تتمدّد يوماً بعد آخر وتبسط نفوذها بين البشر إلى أقصى حدٍّ ممكنٍ، كما أنّ التطوّر الإلكتروني لعب دوراً مصيرياً في التغييرات التي طرأت إبّان العصر الحديث، فالمواقع الإنترنتية التي لا حصر لها خلقت لدى متابعيها رغباتٍ وطموحاتٍ وهميةٍ وافتراضيةٍ بدلاً عن تلك الرغبات والطموحات الحقيقية.

جسم الإنسان في عصر ما بعد الحداثة أصبح آلةً وموضوعاً من المواضيع العلمية، حيث تمحورت بحوث بعض العلوم الجديدة حوله ولا سيّما البيوكيمياء والجينات الوراثية، لذلك خرج عن طبيعته الميتافيزيقية فأصبح ذا طابعٍ علمانيٍّ، وإثر ذلك تغيّرت رؤية الإنسان الغربي إزاء الجندر والبدن ومن ثمّ ابتعد عمّا كان شائعاً بين أسلافه من مفاهيمَ جنسويّةٍ الأمر الذي دعا الكثير من البلدان الغربية إلى أن تعيد النظر في قوانين الزواج ومختلف المقرّرات الرسمية والعرفية المرتبطة به لكون الرغبات والممارسات الجنسية الخارجة عن النطاق العرفي والقانوني أصبحت مشروعةً اجتماعياً ولم يعد الناس يرفضونها كالسابق، كما أنّ الأطفال الذين يولدون ضمن علاقاتٍ غير شرعية أصبح حالهم حال أقرانهم الذين يولدون من علاقاتٍ شرعيةٍ. تزامناً مع هذه التغييرات الجذرية شهد العالم الغربي شيوع مظاهرَ جديدةٍ أخرى من جملتها التأكيد على سلامة البدن ومختلف الشؤون الصحّية بفضل التطوّر الطبي الكبير، ومن هذا المنطلق بدأ الناس يهتمّون بشكلٍ ملحوظٍ بأوضاعهم الجسمانية ويعتنون بها قدر المستطاع.

إذاً، جسم الإنسان الذي كان في العصور السابقة مسخّراً للعمل، أنيطت له في عصر ما بعد الحداثة مهام جديدة أبرزها استعراض محاسنه والتأكيد على جوانبه الجنسية، ومن هذا

[1]- Multinational Corporation

المنطلق تمكّن الرأسماليون من تحقيق أرباحٍ ماليةٍ طائلةٍ على المستويين الفردي والجماعي، إذ بات التنوّع أصلاً ارتكازياً في المجتمعات الغربية الحديثة، فهو بطبيعة الحال يرفع من مستوى الاستهلاك وبالتالي ينصبّ في مصلحتهم بعد أن بذلوا كلّ ما بوسعهم لتأصيله في حياة البشر وترويجه على نطاقٍ أوسعَ.

الاستهلاك بات مرتكزاً أساسياً في عصر ما بعد الحداثة، ولم يَعد الروح أهمَّ من البدن كما كان عليه الحال سابقاً، ناهيك عن أنّ البدن أصبح مقدّساً وله الأولوية في كلّ مضمارٍ.

يدّعي النسويون أنّ المرأة بفضل محاسنها الجسمانية وسحرها الجنسي لها القدرة على مواكبة المبادئ الاجتماعية والسياسية التي شهدتها البشرية جرّاء سيادة النظام الأبوي، لكنّهم غفلوا عن أنّ القابليات الجندرية المستودعة في باطنها ليست عامّة بحيث يدّعى وجودها في باطن جميع النساء، إذ ليس كلّ امرأة لها القدرة على تسخير قابلياتها الطبيعية في هذا المضمار أو استثمارها بشكلٍ صائبٍ، ومن ثمّ لا يمكنها إثارة شهوة الرجل وتأجيج مشاعره بحيث تسيّره كيفما تشاء وتجلعه عبداً لجسمها وجذابيتها الجنسية. إذاً، على الرغم من أنّ الشبق والرغبة الجنسية الجامحة جزء من ذات الأنثى وميزةٌ أساسيةٌ لطبيعة خلقتها، لكنّ كلّ قابليةٍ جنسيةٍ مفتقرةٌ من الأساس إلى تربيةٍ صحيحةٍ وعليها أن تحذر من عدم الوقوع في فخّ الشذوذ الجنسي الذي بات ظاهرةً شائعةً في العالم الغربي إبّان العصر الحديث، فقد تمّ تسخير جسم المرأة لأغراض شهوانية وجنسية واقتصادية بعد أن خدعت بشعاراتٍ فكريةٍ وثقافيةٍ برّاقةٍ ومغريةٍ أغفلتها عن أنّ هدف من روّج لها هو تحقيق مكاسبَ اقتصاديةٍ.[1]

الحقيقة التي لا يُنكرها أحد هي أنّ المرأة الغربية خُدعت فكرياً بمظاهر الحياة العصرية في هذه الحقبة التأريخية الزاخرة بشتّى الأحداث والتغيُّرات المتسارعة، وذلك حينما لُقّنت أفكاراً منحرفةً صوّرت جسمها كآلةٍ وجمالها كوسيلةٍ، فتوهّمت إثر ذلك بأنّها ستقبى بهذا الشكل حتّى آخر عمرها، حيث توهّمت أنّها قادرةٌ على استثمار جذابيتها الجنسية في جميع الأحيان لصياغة شخصيتها الأنثوية التي يعشقها الرجال.

---

[1]- مرتضى مطهري، **نظام حقوق زن در اسلام** (باللغة الفارسية)، الجزء الثامن، إيران، طهران، منشورات صدرا، 1996م، ص 9.

الإغراءات الجنسية الأنثوية في الواقع ليست كما تتصوّر المرأة الغربية المعاصرة، فهي غيرُ قادرةٍ مطلقاً على تأصيل عشقٍ أزلي في عمق قلب الرجل، بل التعرّي بحدّ ذاته هو الذي يغتال العشق ويطمس الحبّ الحقيقي، ولا نرى بأساً هنا بالإشارة إلى ما ذكرته الباحثة النسوية وندي شليث نقلاً عن الفيلسوف الشهير **إيمانويل كانط**:

«المعشوق في الحبّ الجنسي ليس سوى عنصرٍ يثير الشهوة الجنسية، لذا بعد أن يُشبع العاشق رغبته من هذا المعشوق وتخمد شهوته فهو يتخلّى عنه ويلقيه بعيداً عنه كما تلقى الليمونة التي امتصّ عصيرها ولم يبقَ فيها شيءٌ يمتصّه».[1]

خلافاً لما ذهب إليه النسويون وبشهادة الحقائق التأريخية، فتحلّي المرأة بالخجل والحياء والعفاف يعني عملها وفق تلك الأصول الأخلاقية والقواعد الغريزية الأصيلة التي تتمكّن في رحابها من تأجيج نار العشق في قلب الرجل لدرجة أنّها تصبح لديه مقدّسةً وذات شأنٍ رفيعٍ،[2] وبما أنّها خلقت بطبيعتها محبّبةً ولطيفةً، فهي بكلّ تأكيد لديها مهارة امتلاك قلب الجنس المقابل والتربّع فيه كمعشوقةٍ يفعل لأجلها المستحيل. لكن حينما ينظر البشر إلى الجنس المؤنّث وكأنه مخلوقٌ عديمٌ الهوية وخالي الوفاض من عناصر الشخصية الإنسانية الحقيقية باعتباره كائناً يمتلك بدناً مثيراً للشهوة، تمسي المرأة آلةً جنسيةً ذاتَ أعضاءٍ بدنيةٍ ناعمةٍ ومثيرةٍ يمكن للرجل التمتع بها جنسياً لإشباع غرائزه وشهواته، ففي هذه الحالة تدنّس شخصيتها وتتعرّض هويتها لصفعةٍ مؤلمةٍ تحطّ من كرامتها الإنسانية الأصيلة.

ما يدعو للأسف أنّ المرأة في رحاب الثقافة الغربية لم تعد تحتفظ بذلك الحياء الذي يجعلها تستهوي الذكر وهي مقتدرة إلى جانب كونها لطيفةً وناعمةً، بل جرّاء خسرانها حياءها باتت ضعيفةً حقّاً ولا محيص لها سوى أن تمدّ يد الحاجة والسؤال للآخرين، وهذه الحالة تفاقمت أكثر بعد رواج الفكر النسوي الذي سخّر قدرتها على الجانب الجنسي الشهواني في

---

[1]- وندي شليث، **فمينيسم در آمريكا تا سال *2003*** (باللغة الفارسية)، ترجمته إلى الفارسية معصومة محمدي وآخرون، إيران، قم، منشورات مكتب نشر المعارف، 2005م، ص 35.

[2]- ويل ديورانت، **تاريخ تمدن** (باللغة الفارسية)، ترجمه إلى الفارسية أحمد آرام، إيران، طهران، منشورات آموزش و انقلاب اسلامي، 1994م، ص 614.

العالم الغربي، لذلك خسرت شأنها الأنثوي اللطيف الذي هو جزءٌ لا ينفكّ عن شخصيتها ومن ثمّ هُزمت في معترك الحياة وطُمست كرامتها ودنّس شرفها الذي هو في واقع الحال العنصر الأساسي الذي يجعلها معشوقةً للرجل.[1]

لا شكّ في أنّ الحصيلة الطبيعية لطغيان هذه الظاهرة الشاذّة المتقوّمة بمرتكزاتٍ جنسيةٍ شهوانيةٍ، هي رواج معتقداتٍ خاطئةٍ فحواها قدرة المرأة على التصدّي للنظام الأبوي - البطريركي - الذي جعل الرجل يستحوذ على مقاليد أمورها، والأمر هنا لا يقتصر على المرأة فحسب، بل إنّ أشدّ المؤيّدين للمدّ التنويري في العصر الحديث وأبرز المفكّرين المعاصرين يعيرون أهمية بالغة لأنوثة المرأة بشكلٍ مباشرٍ، لكنّهم ينظرون إلى جانبها الإنساني بشكلٍ عرضي.

الاستحقاق الكمّي بدل الحقّ النوعي

منذ القرن السابع عشر الميلادي شهدت المجتمعات الغربية تحوّلات واسعة النطاق في شتّى المجالات جرّاء النهضة العلمية والفلسفية الكبيرة التي اجتاحت الأوساط الفكرية من أقصاها إلى أقصاها ولا سيّما على صعيد القضايا الاجتماعية التي ولدت من رحمها حركة الدفاع عن حقوق الإنسان، ومعظم الباحثين والمفكّرين في القرنين السابع عشر والثامن عشر الميلاديين سلّطوا الضوء في كتاباتهم ودراساتهم على الحقوق الفطرية والطبيعية للبشر ودافعوا عنها بكلّ قوّةٍ من منطلق اعتقادهم بكونها حقوقاً إنسانيةً لا يحقّ لأيّ كائنٍ تجريد أيّ إنسانٍ منها، ولم يتوانوا لحظةً عن الترويج لهذه الأفكار ودعوا إلى تعليم الناس أصولها، والأسماء الشهيرة كثيرة هنا لكن أبرزها في العصر الحديث جان جاك روسو وفرانسوا ماري أرويه المعروف باسم «**فولتير**» **وشارل لوي دي سيكوندا** المعروف باسم «**مونتسكيو**».

المحور الأساسي الذي ارتكزت عليه آراء ونظريات هؤلاء الفلاسفة والمفكّرين هو أنّ الإنسان بفطرته وطبيعته الإنسانية يمتلك مجموعةً من الحقوق والحرّيات التي لا يمكن لأيّ فردٍ أو جماعةٍ تجريده منها، ناهيك عن أنّ هذه الحقوق تسري لكلّ قومٍ من البشر وهنا

[1]- غلام علي حداد عادل، **فرهنگ برهنگي و برهنگي فرهنگي** (باللغة الفارسية)، إيران، طهران، منشورات سروش، 1980م، ص 61.

أيضًا تعدّ لازمةً ولا يحقّ لأيٍّ كان سلبها منهم تحت أيّ ذريعةٍ أو تبريرٍ، وحتّى صاحب الحقّ بذاته غير مخوّلٍ بتجريد نفسه منها ومنحها لغيره برغبته وإرادته. هذه النهضة الفكرية ذات الطابع الاجتماعي آتت أكلها لأوّل مرّةٍ في بريطانيا عام 1668م ثمّ في الولايات المتّحدة الأمريكية عام 1776م وبعد ذلك في فرنسا عام 1789، حيث تبلورت ضمن حركاتٍ وانتفاضاتٍ وثوراتٍ أسفرت عن تغيير الأنظمة الحاكمة، وتمخّضت في ما بعد عن إصدار مواثيق وتوقيع اتّفاقياتٍ محلّيةٍ ودوليةٍ لتسري بالتدريج إلى شتّى أرجاء العالم.

الجدير بالذكر هنا أنّ أوجه الشبه والاختلاف بين الذكر والأنثى هما المرتكز الأساسي والعنصر المشترك في مختلف الرؤى النسوية في الدفاع عن حقوق المرأة، حيث يعزو النسويون السبب في تخلّف المرأة عن ركب الحضارة وحرمانها من حقوقها الإنسانية الثابتة إلى انعدام العدل والتطرّف المجحف في تقسيم الأعمال بحسب الجنس وإبعادها عن الرجل في المراكز الحسّاسة وعدم منحها مناصبَ هامّةً إلى جانب تهميشها في سائر المشاغل الأساسية، وفي خضمّ هذه الأوضاع حُرمت من التعليم ولم يسمح لها بأداء دورها الاجتماعي اللائق بشأنها، إذ ينظر إليها المجتمع على ضوء جنسها الأنثوي بصفتها إنساناً من الدرجة الثانية في الحياة الاجتماعية وحتّى في الأعمال التي تزاولها خارج المنزل، وقد انعكست هذه الرؤية في الأجور التي تتقاضاها إزاء الأعمال التي تنجزها، فالمجتمع لم ينصفها حتّى في ثمن جهودها، ومن هذا المنطلق شمّر أتباع الفكر الفيميني عن سواعدهم لإعادة النظر بشكلٍ أساسيٍّ في المفاهيم الجنسية والجندرية - ولا سيّما مفهوم الأنوثة - بهدف تعيين المقصود من التأنيث وتحديد أطره الخاصّة لانتشال المرأة من واقها المرير وتخليصها من القيود الجنسية التي تمّ تكبيلها بها على مرّ العصور. النسويون قالوا أنّ مفهوم الأنثى في المجتمعات البشرية لا ينمّ عن أمرٍ واقعٍ، وإنّما هو انعكاسٌ لأمرٍ مزيّفٍ، وعلى هذا الأساس اعتبروا مفهوم الجنس[1] مختلفاً عن مفهوم الجندر[2] وعلى الرغم من اعتقادهم بكون الاختلافات الجنسية متأصّلة في طبيعة البشر، لكنّهم عزوها إلى مناشئ ثقافيةٍ واجتماعيةٍ، لذلك قالوا من الخطأ بمكانٍ تصوّر أنّ الجندر له جذورٌ جنسيةٌ، أي أنّه ليس من الصواب الاعتقاد بكون كلّ أنثى يجب أن تقتضي طبيعتها لعب دور المرأة، فهذا التلازم - برأيهم - من صياغة ثقافة البشر.

[1]- sex

[2]- gender

الثمرة الطبيعية لهذا الاستنتاج النسوي هي أنّ الرجل أيضًا له شخصيةٌ جنسيةٌ مزيّفةٌ لكون جندره مختلفاً عن جنسه، فالذكورية حتّى وإن كانت شأناً طبيعياً وحقيقياً إلا أنّ الجنس الذكري من صياغة البشر وحصيلة للثقافة التي تمخّضت عن النظام الأبوي الذي هدف رعاته إلى الإبقاء على سلطة الرجل وخلق تحدّيات على ضوء مفهوم الأنوثة المزيّف. تجدر الإشارة هنا إلى أنّ النسويين استندوا إلى واقع التعامل مع المرأة في العصور القديمة لإثبات مزاعمهم هذه، وفي هذا السياق طالبوا بإلغاء التقسيمات الجنسية في مجال العمل معتبرين هذه المطالبة ركناً أساسياً لإحقاق حقوق المرأة، حيث يعتقدون بأنّ تقسيم الأعمال والوظائف الاجتماعية متقوّمٌ بأسسٍ جنسيةٍ لكون الأعمال الإنتاجية تناط إلى الرجل في حين أنّ الأعمال المنزلية وتربية الأطفال تلقى على كاهل المرأة[1].

روّاد الفكر النسوي أكّدوا على عدم فائدة الشعارات التي تُرفع للمطالبة بحرّية الشعوب واحترام حقوق الإنسان ما لم تُمنح المرأة حرّيةً تامّةً وتتساوى مع الرجل بالكامل، وعلى الرغم من دورهم الإيجابي في إثبات أنّ المرأة تعرّضت لظلمٍ واضطهادٍ بسبب أنوثتها، إلا أنّهم أخفقوا في الأسلوب الذي يجب أن ينتهج للمطالبة بحقوقها. في حقبةٍ من الزمن تعالت صيحاتٌ نسويةٌ لانتشال الأنثى من الأعمال الإجبارية التي كلّفت بها قائلين إنّها ليست مجبرةً على أن تبقى أنثى، لكنّ بعضهم اليوم يقولون كفى، إذ تجاوزت الدعوات الحدّ المقرّر لكونهم أدركوا أنّ رجولة المرأة منهكةٌ لها.[2]

الملفت للنظر هنا أنّ المرأة في البلدان الغربية حتّى وإن منحت في ظاهر الحال إرادةً حرّةً، إلا أنّ الإرادة تختلف في الواقع عن القدرة على الاختيار الذي يعني رغبة الإنسان في انتخاب أمرٍ من بين عدّة أمورٍ، ومن المؤكّد أنّ الرغبة ترتبط بالدوافع المكنونة في النفس الإنسانية والتي عادةً ما تتأصّل فيها إثر خلفياتٍ سابقةٍ ضمن نظامٍ معيّنٍ. النظام المادّي الغربي يعتبر أعضاءه ومؤسّساته ومختلف المكوّنات التابعة له مسؤولةً عن تصميم وإنتاج شتّى القضايا

[1]- فريبا علاسوند، مقالة باللغة الفارسية تحت عنوان: **فمينيسم: خاستگاه كنوانسيون**، نشرت في مجلة «**كتاب نقد**» الفصلية، العدد 29، 2003م، ص 24.

[2]- توني جرانت، **زن بودن** (باللغة الفارسية)، ترجمه إلى الفارسية فروزان كنجي زاده، إيران، طهران، منشورات ورجاوند، 2002م، ص 86.

التي يمكن للمرأة اختيار ما يعجبها منها، بل ويمكن لجميع الناس اختيار ما يرغبون به منها.

وفي مقابل الانتخاب، يدلّ الاختيار على الإيجاد، ويمكن تشبيهه بالصفحة البيضاء التي يبادر الإنسان إلى كتابة ما يشاء فيها، أي أنّه يصوغ ما يشاء بإرادته وليس كالانتخاب الذي تصاغ له الأمور فيختار منها ما يشاء بإرادته أيضًا.

الجدير بالذكر هنا أنّ الحرّية الحقيقة تتجلّى في عالم الواقع ضمن قدرة الإنسان على الاختيار، والإنسان بحسب الرؤية المادّية عبارة عن كائن ينزع إلى الانتخاب وله الحقّ في أنّ يتمتّع بحقوقه كإنسانٍ وينعم بحرّيةٍ سياسيةٍ في شتّى المجالات. المنظّرة النسوية أوكين مولر أكّدت على ضرورة أنّ تسعى المرأة لإيجاد طبقةٍ اجتماعيةٍ خاصّةٍ بها، واعتبرت الشعارات التي ترفع دفاعاً عن حقوق الإنسان تنصبّ لصالحها، لذلك دعت النسويين إلى كسب دعم أصحاب هذه الشعارات.[1]

الدكتورة الأمريكية **توني غرانت** المتخصّصة بسيكولوجيا الإنسان والمدافعة عن حقوق المرأة، وصفت أوضاع الجنس المؤنّث في العصر الراهن كما يلي:

«المرأة المعاصرة تحرّرت إلى حدٍّ ما من الوضع السابق الذي كانت فيه مجرّد وسيلةٍ لإشباع شهوة الرجل وعطشه الجنسي، إلا أنّ السؤال الذي يطرح اليوم هو: بعد أن تحرّرت، ماذا عليها أن تفعل؟ الكثير من النساء يمضين حياتهنّ مع الرجال تحت سقفٍ واحدٍ دون أن يفكّرن بمستقبلهنّ، ومنهنّ من يمنحنّ أبدانهنّ لهم بكلّ سهولةٍ بشكلٍ يفوق ما فعلته أسلافهنّ على مرّ العصور، لكن مع ذلك ليست لديهنّ الكثير من المطالبات الأساسية».[2]

مفهوم «المساواة» الذي رفع من قبل أتباع الفكر النسوي كشعارٍ ارتكازي، استخدم بدلاً عن مفهوم «التشابه» بشكلٍ مقصودٍ أو غير مقصودٍ، حيث اعتبروهما شيئاً واحداً، وعلى هذا الأساس باتت إنسانية المرأة مدعاةً لنسيان أنوثتها، لذا لا نبالغ لو قلنا أنّ هذه الحركة

[1]- Moller Okin, Susan (1998), ***Is Multiculturism Bad for women***, New Jersey: Preston University, p. 102.

[2]- توني جرانت، **زن بودن** (باللغة الفارسية)، ص 90.

لا تسعى في واقع الحال إلى إقرار المساواة والعدل القانوني بين الجنسين ونبذ جميع أشكال التمييز بينهما، بل محورها إيجاد أوجه شبه آليةٍ بينهما ومساواة في الحقوق بغضّ النظر عن قابليات كلّ واحدٍ منهما وهويته وواقعه التكويني.

الجندر في التعاليم الإسلامية

المبادئ الإنسانية المعتمدة في التعاليم الإسلامية كمعيارٍ لتقييم البشر نساءً ورجالاً، هي في الحقيقة متكافئة ولا تمييز فيها بين الجنسين لكونها تتقوّم بشكلٍ أساسي بفضائل روح الإنسان لا جسمه، إذ لا فرق بين الرجل والمرأة من هذا الجانب.

هناك الكثير من الآيات القرآنية التي تطرّقت إلى بيان القيم الأصيلة التي يتمّ في رحابها تصوير الشخصية الحقيقية للإنسان وبيان المعالم الأساسية لهويته بغضّ النظر عن كونه ذكراً أو أنثى، ومن جملتها ما يلي: العلم والجهل، الإيمان والكفر، الكرامة والذلّة، السعادة والشقاء، الفضيلة والرذيلة، الحقّ والباطل، الصدق والكذب، التقوى والفجور، الطاعة والعصيان، الانصياع والتمرّد، الغيبة وتركها، الأمانة والخيانة، وإلخ من مسائلَ أكسيولوجيةٍ أخرى تتجاوز نطاق الجندر والخصائص الجنسية، إذ لم يخصّص الفضل والانحطاط فيها بالذكر أو الأنثى. أضف إلى ذلك أنّ المسائل العلمية ومختلف الشؤون الأكسيولوجية الدينية وغير الدينية لا شأن لها بجنس الإنسان، ومن المؤكّد أن النفس الإنسانية هي موضوعها الأساسي.

لا ريب في وجود اختلافاتٍ بين بني آدم، فهم ليسوا على نسقٍ واحدٍ، وهي كثيرة ومتنوّعة لدرجة أنّ المقنّن عاجزٌ عن سنّ قوانين تعمّها قاطبةً، فهذا الأمر إن لم يكن مستحيلاً فهو غير عملي، ناهيك عن أنّ سنّ قوانين كهذه يتعارض مع مبادئ التقنين المتقوّم على رؤى واقعية والمنبثق من المصالح والمفاسد، لأنّ القوانين في الحقيقة ليست مجرّد قضايا اعتبارية. هذه الاختلافات التكوينية التي تتسبّب بحدّ ذاتها في حدوث اختلافٍ على صعيد المصالح والمفاسد، هي في الواقع منشأٌ لاختلاف الناس بالحقوق والتكاليف من مقتضى الحكم الضروري بالقياس، أي أنّ التكاليف والأحكام الاجتماعية عندما تكون متناسقةً مع واقع الحياة فهي تضمن سعادة الفرد والمجتمع على حدٍّ سواء في ما لو رُوعيت بشكلٍ صحيحٍ، وبما أنّ هذه السعادة تعدّ ركناً أساسياً في

الحياة على الصعيدين الفردي والاجتماعي، فالعقل يحكم بضرورة سنّ قوانينَ ومقرّراتٍ تتناسب مع واقع الحياة استناداً إلى المصالح والمفاسد طبق ما تقتضيه خصائص وميزات كلّ جنسٍ.

لا شكّ في أنّ منشأ الاختلاف بين الذكر والأنثى يعود إلى عدم تشابه خصائصهما الجسمانية، وهذا الأمر انعكس في الرؤية الواقعية القرآنية، وعلى أساسها صيغت المبادئ والتشريعات القرآنية الخاصّة بكلّ جنسٍ، فالاختلاف الجسماني يعدّ بطبيعته منشئاً لكلّ تباين بين الرجل والمرأة، لذا فهو وازعُ للإذعان بالحقائق والضرورات التي لا يمكن تجاهلها بتاتاً.

الخصائص الجسمانية التي تضرب بجذورها في خلقة الإنسان، هي في الحقيقة مصدرٌ للقابليات والمؤهّلات البدنية والقدرات الفردية، ناهيك عن أنّها من الضرورات الأساسية في حياة البشر، لكن لا بدّ من الالتفات هنا إلى أنّ التأهيل الجسماني لا يمكن اعتباره مجرّد قدرة بدنية، فالقدرة البدنية للرجل على سبيل المثال حتّى وإن كانت تفوق قدرة المرأة، إلا أنّ جسم المرأة فيه قابلياتٌ يمكن استثمارها لكنّ جسم الرجل محرومٌ منها، وحتّى إن كان جسم الرجل أكثر مقاومةً أمام العوامل الخارجية، لكنّ جسم المرأة يمتاز بلطافته وجماله، ومن هذا المنطلق فإنّ فضائل البدن وقابلياته ومؤهّلاته الخاصّة لكلّ من الذكر والأنثى ترتبط بواقع الحياة والأطر التي يمكن أن تتبلور في رحابها، لذا لا يوجد جسم أفضل من غيره ذاتياً، وإذا كان بدن الرجل أكثر مقاومةً وقدرةً عضليةً وأرقى قابليةً إنتاجيةً واقتصاديةً، فإنّ بدن المرأة أكثر لطافةً وجمالاً وأرقى إنتاجيةً لبني البشر، بل لا يمكن أن يولد إنسان بدونه.

الجدير بالذكر هنا أنّ الأوضاع السابقة والحالية للمرأة في حياة البشرية لا صلة لها بهويتها الأنثوية ومؤهّلاتها الذاتية، وإنّما يعود منشؤها إلى السلطة التي خضعت لها والمجتمع الذي حرمها من حقوقها المشروعة وجعلها إنساناً من الدرجة الثانية، لأنّ شخصيتها في واقع الحال كشخصية الرجل، فمن شأنها أن تتنامى وتتكامل وترتقي إلى أعلى المستويات، كما أنّها مثله حينما يخضع لنير الاستعمار ويعاني من ظلم السلطة الحاكمة واضطهادها، فهو في أوضاعٍ كهذه يعاني من الجهل والحرمان، وكلّ مسألةٍ سلبيةٍ في هذا المضمار ليست منبثقة من مؤهّلاته الذكرية وإنّما هي ناجمةٌ عن حرمانه من تفعيل هذه المؤهّلات وسلب حقوقه المشروعة وقمع قابلياته المكنونة في هويته الإنسانية.

هذه الحقائق طرحتها التعاليم الإسلامية ضمن منهجيتها الحقوقية ومبادئها الأسرية ورؤيتها تجاه الذكر والأنثى قبل أكثر من أربعة عشر قرناً، وهي تختلف في الواقع عمّا هو شائعٌ اليوم، فالإسلام لم يقرّ نمطاً واحداً من الحقوق والتكاليف للذكر والأنثى في جميع الشؤون والقضايا التشويقية والعقابية، حيث ارتأى الشارع المقدّس أنّ بعضها مناسبٌ للجنس المذكّر وبعضها الآخر يتناسب مع كيان الجنس المؤنّث، فيما أقرّ أحكاماً مشتركةً في بعض الموارد، ولا شكّ في أنّ تشابه الجنسين في الخصال الإنسانية وتكافؤهما من هذا الحيث يعني مساواتهما في الحقوق الإنسانية وليس في القوانين التي يجب وأن يتناسق كلٌّ منها مع واقعهما الذاتي.

الكمّية كما هو معلوم غير النوعية، ومن البديهي أنّ الشريعة الإسلامية لم تقرّ حقوقاً تكوينيةً لكلّ واحدٍ من الجنسين، لذا فهي لم تمنح الجنس المذكّر أيّ امتيازٍ ولم ترجّحه على الجنس المؤنّث من الناحية الحقوقية، حيث راعت مبدأ المساواة بين البشر كأصلٍ ارتكازي، وتجدر الإشارة هنا إلى أنّها لا تعارض تساويهما في الحقوق، لكنّها تعارض تشابه حقوقهما.[1] الاشتراك بين الذكر والأنثى في الحرمة الشخصية والكرامة الإنسانية لا يقتضي تشابههما من حيث الحقوق بالتمام والكمال، لأنّ الأصول والمقرّرات الحقوقية لا يتمّ إقرارها دائماً للبشر بما هم بشر، وإنّما هناك الكثير منها تسنّ لتنظيم العلاقات بين الناس بمختلف خصائصهم، إلا أنّ المرتكز الأساسي هو تساوي الجنسين بحقوقهما العامّة والإنسانية، إذ مع وجود اختلافٍ راسخٍ ومؤكّد بين الذكر والأنثى، فلا بدّ من تقسيم الأعمال والمهامّ في مابينهما إلا إذا مسخت هويتيهما الذكرية والأنثوية ففي هذه الحالة لا ينبغي القيام بأيّ تقسيمٍ، فالتساوي في الواقع غير التشابه، حيث يعني التكافؤ بينما الثاني يعني الانسجام.

الشريعة الإسلامية كما ذكرنا آنفاً، لم تمنح الجنس المذكّر أيّ حقوق ومزايا على حساب الجنس المؤنّث ولم ترّجح الذكر على الأنثى حقوقياً وأكسيولوجياً، لكن غاية ما في الأمر أنّها سنّت أحكاماً متباينةً على ضوء مبدأ الحقّ والتكليف بحيث تتناسب مع قابليات كلّ واحدٍ منهما، وفي بعض الموارد منحت أحد الجنسين صلاحيات أكثر[2].

---

[1]- مرتضى مطهري، **نظام حقوق زن در اسلام** (باللغة الفارسية)، الجزء الثامن، ص 15.

[2]- منيرة طاهري، مقالة باللغة الفارسية تحت عنوان: **احقاق حقوق زن: كنوانسيون يا اسلام؟**، نشرت في مجلة «**كتاب نقد**» الفصلية، العدد 26، 2003م، ص 79 - 80.

خلاصة الكلام أنّ الرجل والمرأة في رحاب الرؤية الحقوقية الإسلامية مختلفان بالكامل عن بعضهما من الناحية التكوينية، أي أنّهما ليسا متشابهين بيولوجياً وسيكولوجياً وشعورياً، ونظراً لهذا الاختلاف لا يمكن تشابههما بالحقوق مطلقاً، فحسب أصول الجندر هما من نوعٍ واحدٍ لكنّ اختلافهما يكمن في صفاتهما، وعلى هذا الأساس يصبح الاختلاف الحقوقي بينهما أمراً ضرورياً، ولا بدّ من الالتفات هنا إلى أنّ الحقوق الطبيعية تدلّ بذاتها على هدفية الطبيعة، وعلى ضوء هذا الهدف أُستودعت في باطن الكائنات قابلياتٌ متباينةٌ بحيث اختصّ كلّ نوعٍ منها بمؤهّلاتٍ تميّزه عن غيره، لذا إن أردنا معرفة واقع الحقوق الطبيعية وأسسها النوعية فلا بدّ لنا من التحرّي في طبيعة الخلقة، لأنّ كلّ قابليةٍ مستودعةٍ في باطن الإنسان تعدّ برهاناً طبيعياً يدلّ على وجود حقٍّ طبيعي، وهذا الحقّ يوجب إقرار تناسبٍ حقوقيٍّ بين الجنسين لا تشابهاً حقوقياً، إذ إنّ اشتراك الجنسين بالهدف الأساسي من الخلقة لا يقتضي ضرورة تشابه واجباتهما بالتمام والكمال.

إذاً، المقوّمات الإنسانية موجودةٌ في باطن كلا الجنسين الذكر والأنثى، إلا أنّ المقوّمات الذكورية مستودعة في الرجل فقط والمقوّمات الأنثوية مستودعة في المرأة فقط، أي أنّهما مشتركان في الإنسانية ومختلفان في الجنس، ومن هذا المنطلق فالتكليف الديني المشروط بالوعي والاستطاعة والاختيار يتعلّق بجميع البشر ولا يقتصر على جنسٍ معيّنٍ، لذلك نلاحظ الرؤية الدينية تجاه المرأة ترتكز على وجود اختلافاتٍ طبيعيةٍ بينها وبين الجنس المذكّر، وتؤكّد على وجوب التعامل بعدلٍ معهما للحفاظ على النظام المثالي في الحياة وبلورة جوهرتهما الإنسانية في ظلّ حقوقٍ وتكاليف متبادلةٍ.

نتيجة البحث

التيار النسوي ظهر إلى الوجود كثمرة للفكر الحداثي، ومن ثمّ بسط نفوذه على نطاق واسع في الأوساط الفكرية الغربية المعاصرة، وهو يعتبر رمزاً للدفاع عن الحقوق الجنسوية للمرأة بصفتها أنثى، ومبادؤه في الواقع تتعارض مع الحقائق الطبيعية للوجود البشري، بل وحتّى مع الأسس العلمية الثابتة.

النشاطات التي بذلت من شتّى الحركات التي تفرّعت على هذا الاتّجاه الفكري لم تثمر سوى عن إيجاد خلافات وجدل محتدم بين الجنسين وتأزيم أوضاعهما أكثر ممّا مضى وتشديد

معضلة عدم التفاهم بين البشر، فالنسويون على ضوء تجاهلهم الدور الحقيقي للرجل والمرأة في المجتمعات البشرية واستهانتهم بالوظائف اللائقة بشأن كلّ واحدٍ منهما والتي تتناسب مع بنيته التكوينية، حاولوا إيجاد تساوٍ مفتعلٍ، بل دعوا أحياناً إلى إقرار مقرّرات تجعل الرجل خاضعاً للمرأة ومنقاداً لسلطتها.

تحت مظلّة الدفاع عن حقوق الأنوثة وشأنها في المجتمعات الغربية، أنكر أتباع التيار النسوي جميع الاختلافات الموجودة بين الجنسين هادفين من وراء ذلك إلى منحهما حقوقاً متساوية بالكامل، ومن هذا المنطلق دعوا إلى إرساء دعائم مجتمع متقوّم على أسس جنسوية من نمطٍ موحّدٍ، والمراد من هكذا مجتمع هو تعميم حقوق وتكاليف مقبولة لدى الجنسين بحيث يلتزم بها جميع أعضاء المجتمع بغضّ النظر عن اختلافاتهم التكوينية من حيث الجنس.

النسويون الغربيون يطمحون إلى تحقيق أهداف خاصّة تنصبّ في خدمة المرأة، وفي هذا السياق يدعون إلى منح النساء تلك المهامّ والشؤون التي كانت مخصّصةً عرفاً للرجال بحسب التقاليد الاجتماعية المتوارثة، مثل العمل على توفير ثروات مالية وتولّي مناصب سياسية وتنفيذية؛ وفي الحين ذاته لديهم رغبة جامحة في تجريد المرأة عن مهامّها التقليدية والاجتماعية التي يتناسب معظمها مع شأنها الأنثوي مثل العلاقات الاجتماعية والعناية بالأطفال والأعمال الظريفة والسلوكيات الأستيطيقية ومساعدة الرجل على امتلاك طمأنينة روحية جرّاء ما يواجهه من مصاعب في حياته المهنية، فهذه الأمور برأيهم عديمة الفائدة، بل تافهة بالنسبة إلى المرأة لكونها تقلّل من شأنها؛ وبهذا تصوّروا أن لا محيص لكلا الجنسين من الخضوع لأسس موحّدة تحرّر المرأة من القيود المفروضة عليها، لكنّ هذا الاشتراك التامّ في الحقيقة يعدّ قيداً جديداً بحدّ ذاته، وربّما أكثر قسوةً من القيود السابقة حينما كانت توكل بعض المهامّ للذكر وبعضها الآخر للمرأة.

العرف الشائع في الأوساط الفكرية الغربية ولا سيّما الأمريكية، هو أنّ الرجل والمرأة متكافئان بالتمام والكمال من جميع النواحي، في حين أنّ الدراسات والبحوث العلمية التي أجريت في الآونة الأخيرة أثبتت أنّ الجندر - الهوية الجنسية - يتجاوز نطاق الخصائص البيولوجية التي تتبلور على ضوء مقوّمات جنسية؛ والملفت للنظر أنّ تعاليم شريعتنا الإسلامية توصّلت إلى هذه النتائج قبل قرونٍ، حيث أكّدت على أنّ الذكر والأنثى مكمّلان لبعضهما

البعض، لكنّ الاختلاف كائن بينهما على صعيد الوظائف والمهام الاجتماعية، أي أنّها تؤكّد على المساواة النوعية باعتبارها أكثر تحقّقاً من المساواة الكمّية.

كلٌّ من الرجل المسلم والمرأة المسلمة يحافظ على هويته المستقلّة منذ لحظة ولادته إلى أن يفارق الحياة، وهذه الشخصية الحقوقية لها صلاحية التجارة والملكية بشكلٍ مستقلٍّ وبغضّ النظر عن الجنس؛ وتجدر الإشارة هنا إلى أنّ الرابطة الزوجية لا تعدّ وازعاً لنفي الملكية الشخصية ولا تؤثّر على حقوقهما الإنسانية، ناهيك عن أنّ العقوبات المدنية التي تصدر بحقّ من يرتكب مخالفة قانونية تعمّ كلا الجنسين دون تمييزٍ، إذ لا توجد عقوبات مدنية تطال المرأة أشدّ أو أدنى من تلك العقوبات التي أقرّت بحقّ الرجل؛ كذلك فهي مثله في استحقاق غرامة حينما يتعدّى الآخرون على حقوقها أو يطالها أذى منهم.

التعاليم الإسلامية حدّدت مسؤوليات الذكر والأنثى في الحياة الاجتماعية، وفي هذا المضمار أناطت بعض المسؤوليات المختلفة لهما تناغماً مع مقتضياتهما الجنسوية مثل تلك الأسس التي أقرّتها في التعامل الذي يتناسب مع الفتاة على ضوء جنسها الأنثوي، حيث حفّزتها على البقاء في المنزل، فضلاً عن سائر المقرّرات التي تضمن إقرار حقوق المرأة في المجتمع؛ فهذه المقرّرات بأسرها تتناسب مع الواقع الجنسوي للمرأة وتصون حقوقها المشروعة.

المرأة بحسب الأسس الأكسيولوجية الإسلامية تمتلك القابليات المناسبة التي تؤهّلها للنهوض بواقعها الإنساني وبلوغ ذروة العبودية، وإلى جانب ذلك لديها مؤهّلات طبيعية تمكّنها من التصدّي لمسؤولية الأمومة؛ وخروجها من المنزل للعمل أو لأيّ غرضٍ آخر لا يعني بالضرورة رقي شخصيتها الإنسانية وتناميها، ومن هذا المنطلق سوّغت الشريعة الإسلامية لها أن تزاول نشاطات في الحياة الاجتماعية على نحو التجويز لا على نحو الضرورة.

خلاصة الكلام أنّ المرأة في الإسلام عبارة عن إنسانٍ حالها حال الرجل، ومن هذا المنطلق تتّسم بثلاث خصال إنسانية مشتركة هي حرّية الإرادة والمسؤولية والقابلية على بلوغ مرتبة الكمال؛ فهي مثل الجنس المذكّر من حيث امتلاكها إمكانيات تجعلها قادرة على النهوض بشخصيتها والنجاح في حياتها.

إذن، خلاصة الكلام أنّ الإسلام وقّر أنوثة المرأة إلى جانب احترامه إنسانيتها.

المصادر والمراجع:

1. القرآن الكريم
2. جرانت توني ، **زن بودن** (باللغة الفارسية)، ترجمه إلى الفارسية فروزان كنجي زاده، إيران، طهران، منشورات «ورجاوند»، 2002م.
3. حداد عادل غلام علي ، **فرهنگ برهنگي و برهنگي فرهنگي** (باللغة الفارسية)، إيران، طهران، منشورات «سروش»، 1980م.
4. ديورانت ويل ، **تاريخ تمدن** (باللغة الفارسية)، ترجمه إلى الفارسية أحمد آرام، إيران، طهران، منشورات آموزش و انقلاب اسلامي، 1994م.
5. روسو جان جاك ، **اميل يا آموزش وپرورش** (باللغة الفارسية)، ترجمه إلى الفارسية منوتشهر كيا، إيران، طهران، منشورات «گنجينه»، 1970م.
6. شليث وندي ، **فمينيسم در آمريكا تا سال *2003*** (باللغة الفارسية)، ترجمته إلى الفارسية معصومة محمدي وآخرون، إيران، قم، منشورات مكتب نشر المعارف، 2005م.
7. طاهري منيرة ، مقالة باللغة الفارسية تحت عنوان: **احقاق حقوق زن: كنوانسيون يا اسلام؟**، نشرت في مجلة «**كتاب نقد**» الفصلية، العدد 26، 2003م.
8. علاسوند فريبا ، مقالة باللغة الفارسية تحت عنوان: **فمينيسم: خاستگاه كنوانسيون**، نشرت في مجلة «**كتاب نقد**» الفصلية، العدد 29، 2003م.
9. فضل الله محمّد حسين ، **المرأة في ظل الإسلام**، ترجمة مريم نور الدين، الجزء الرابع، لبنان، بيروت، منشورات دار الزهراء، 1405هـ.
10. الكليني محمّد بن يعقوب الرازي، **الكافي**، إيران، طهران، منشورات دار الكتب الإسلاميه، 1988م، ج 1.
11. لويد جينيفيف ، **عقل مذكر: مردانگي و زنانگي در فلسفه غرب** (باللغة الفارسية)، ترجمته إلى الفارسية محبوبة مهاجر، إيران، طهران، منشورات «ني»، 2002م.
12. مطهري مرتضى ، **نظام حقوق زن در اسلام** (باللغة الفارسية)، الجزء الثامن، إيران، طهران، منشورات صدرا، 1996م.
13. ميشيل توماس ، **كلام مسيحي** (باللغة الفارسية)، ترجمه إلى الفارسية حسين توفيقي، إيران، قم، منشورات معهد دراسات وبحوث الأديان والمذاهب، 1998م.
14. ن فكوهي اصر ، مقالة باللغة الفارسية تحت عنوان: هويت جنسي، نشرت في صحيفة «**شرق**»، العدد 374، 2004م.
15. Daly M. (1973), ***Beyond God the Father***: Toward a Philosophy of Women's Liberation, Boston: Beacon.
16. Gilligan Carol, (1982), ***In a Different Voice***, Harvard University press.

17. Harding S. (1980), ***The Norm of Social Inquiry and Masculinity Experience*****: *Philosophy of Science Association*.**

18. Jones, A. (1996), ***Feminism Reclaimed***, New York: Rutgers University Press.

19. Landis Vicky (1972)**, *Feminism & Social Studies, political Studies***, xxix. 3,

20. Lings, M.(2006), ***Symbol and Archetype/A Study of the Meaning of Existence***, US: Fonts Vitiate.

21. Millet K. (1972), ***Sexual Politics***, New York: Avon, p. 34.

22. Moller Okin, Susan (1998), ***Is Multiculturism Bad for women***, New Jersey: Preston University.

23. ordo, S. (2001), ***Unbearable Weight*****: *Feminism, Western Culture and the Body,*** University of California press.

24. Schuon F. (1995), ***The Reign of Quantity*****,** Sophia Perini's.

25. Schuon F.(1980), ***Summary of Integral Metaphysics***, Fordham University, Foundation for International Philosophical Exchange, New York: NY, ETATS – UNIS.

26. Zimmerman jean (1975), ***Public man, Private Women*****.** ***Princeton***: Princeton University Press.

المذهب الفيميني: دعوات إلى تدنيس السلوك وتجاهل المثُل الخلقية[1]

قاسم أحمدي[2]

مقدّمة

الكثير من أتباع المذهب النسوي - الفيميني - يدّعون أنّ سلوكيات المرأة وأخلاقها والمهام الملقاة على كاهلها هي مجرّد قضايا مفروضة على شخصيتها الأنثوية وقد نشأت في شتّى المجتمعات البشرية خلال مرّ التأريخ على ضوء جنسها الأنثوي.

ظهر هذا المذهب إلى الوجود بهدف إعادة النظر في الرؤى التقليدية الغربية تجاه المرأة والتي جرّدتها من كرامتها وانحطّت بشخصيتها إلى أدنى المستويات، وفي هذا السياق أكّد أتباعه على أنّ الأخلاق في العالم الغربي طوال ألفي عام لم تكترث بواقع المرأة وطباعها الأنثوية بحيث تجاهلتها بالكامل، ومن هذا المنطلق انطلقت دعوات إلى تجاوز هذه المرحلة والقضاء على التمييز بين الجنسين لأجل إيجاد توازن كامل بينهما؛ فالجنس بحدّ ذاته لا يعدّ أساساً لإنسانية الإنسان ولا تأثير له على القضايا الأخلاقية والسلوكية.

دعاة النسوية على ضوء اعتقادهم بتكافؤ الجنسين المذكر والمؤنث من الناحية

---

[1]- المصدر: **قاسم أحمدي**، مقالة تحت عنوان: **ارزيابي انتقادى فمينيسم از منظر اخلاقي**، مجلّة «**پژوهشنامه اخلاق**» المعنية بشؤون البحث العلمي، خريف 1395هـ. ش. (2016م)، العدد 33، الصفحات 115 - 136.

- ترجمة: أسعد مندي الكعبي

[2]- مفكّر وباحث في علم الأخلاق ـ طهران ـ إيران.

السلوكية، تجاهلوا في الحقيقة الدور الذي يفيه جنس الإنسان في هذا المضمار، فهذا الدور ليس اعتباطياً، بل هو أساس ارتكازي لكلّ جنسٍ على حدةٍ وفقاً لمقتضيات نظام الخلقة والتكوين؛ حيث أكّدوا في حركتهم الأنثوية على التشابه التامّ والامتزاج بين الرجل والمرأة لدرجة أنّهم طرحوا مفهوم الخنثوية[1] الأمر الذي أسفر عن شيوع مظاهر شاذّة وغير أخلاقية في المجتمع مثل الاستخفاف بشأن الأسرة وتجويز العلاقات الجنسية المثلية وإنكار الفطرة الإنسانية النقية بزعم تجرّد الجنسين ذكوراً وإناثاً منها.

استناداً إلى ما ذكر تطرّق كاتب المقالة إلى بيان واقع التوجّهات الفكرية النسوية - الفيمينية - ضمن تحليل نقدي ثمّ سلّط الضوء على مختلف أصولها وخصائصها بهدف بيان مدى تأثيرها على السلوك والأخلاق في المجتمعات البشرية.

المعالم العامّة للمذهب النسوي

النزعة النسوية - الفيمينية - التي اجتاحت المجتمعات البشرية إبان العصر الحديث هي في الحقيقة نتيجة لسنين متمادية من الإهانة والتحقير للمرأة والانتقاص من شأنها، لكنّها تحوّلت إلى ظاهرة تسبّبت في تأزيم أوضاع بعض المجتمعات.

الباحثة الفرنسية **سيمون دي بوفوار** التي عرفت بدفاعها المستميت عن حقوق المرأة أكّدت في بحوثها على أنّ الخصال الأنثوية والذكورية ليست على نسقٍ واحدٍ، فكلّ جنسٍ ينمّ عن مفهومٍ مختلفٍ عن الآخر، لكنّهما يكمّلان بعضهما البعض، وممّا قالته ساخرةً في هذا السياق ما يلي:

«الرجل هو الكائن السبّاق للبحث عن معنى أو هدف للحياة، والمرأة هي ذاك المخلوق الراغب دوماً حيث يوجد، ومجالها الأسرة والأشياء القريبة التي تحيط بها».

الباحثة **سوزان بارسونز** لـخّصت الاستفسار الأساسي الذي يطرحه فلاسفة الأخلاق النسوية كما يلي: «هل الأخلاق عبارة عن موضوع ذكوري؟»، وتجدر الإشارة هنا إلى أنّ هذا السؤال

---

[1]- Androgyny

الشامل له محاور عديدة، لذلك ظهرت على ضوئه العديد من المذاهب النسوية التي تنوّعت بتنوّع النظريات التي تقوّمت عليها. أتباع هذه المذاهب تبنّوا وجهات نظر تختلف فيما بينها من بعض الجوانب، فبعهضم دافع عن السلوك الأخلاقي النسوي واعتبروا المرأة تحمل مسؤوليةً على كاهلها تجاه سائر أعضاء المجتمع، وعلى هذا الأساس اعتبروا شؤون الحياة كافّةً تنضوي تحت مظلّة هذه المسؤولية الحسّاسة؛ وهذه الرؤية نلمسها جليةً في كتابات داعية حقوق المرأة والباحثة الأكاديمية كارول جيليجان[1] التي أوعزت السلوك الأخلاقي الأمثل إلى المرأة وفضّلتها على الرجل، حيث طرحت مفهوم الأخلاق النسوية[2] تحت عنوان أخلاق العناية[3] واعتبرتها في مقابل أخلاق العدالة الرجالية.

بعض النسويين تبنّوا فكرة التشابه بين الرجل والمرأة من ناحية السلوكيات الأخلاقية وفي هذا السياق تجاهلوا الوظائف الخاصّة بكلّ جنس بناءً على بنيته التكوينية الخارجة عن إرادته، فالخلقة تقتضي أن يتّصف الرجل بأوصاف تختلف عمّا لدى المرأة والعكس صحيح.

ومنهم من طرح فكرة الخنثوية[4] أي المرأة الرجل وعلى هذا الأساس تجاهلوا كلّ خصوصية يمتاز بها كلٌّ من المرأة والرجل باعتبارهما جنسين مختلفين، واعتقاد كهذا بطبيعة الحال تتمخّض عنه نتائج وخيمة، وبالفعل فقد واجه أصحاب هذا الرأي مشاكل ومعضلات أخلاقية جعلتهم في مأزقٍ على الصعيدين الفردي والاجتماعي.

الهدف من البحث

الهدف من تدوين هذه المقالة هو بيان مكامن الخلل الأخلاقية في شتّى التوجّهات النسوية والسعي إلى طرح حلول ناجعة لتجاوز المعضلات الأخلاقية التي باتت عقبةً جادّةً أمام الفكر النسوي الذي تحوّل بالتدريج إلى ظاهرة عالمية تهدّد كيان الأخلاق الحميدة والسلوكيات المثلى.

---

[1]- Carol Gilligan

[2]- Feminist Ethics

[3]- Care Ethics

[4]- Androgyny

اعتمد الباحث على أسلوب بحث تحليلي وسلّط الضوء على الموضوع من زاوية نقدية عبر ذكر خصائص ومتبنّيات مختلف المذاهب النسوية التي ظهرت على مرّ الزمان، ثمّ بادر إلى تقييم توجّهاتها الفكرية وبيان النتائج السلوكية والأخلاقية التي تمخّضت عنها.

وفيما يلي نلج في تفاصيل البحث:

سيميولوجيا النسوية

الفيمينية تمّ تعريفها في معجم أوكسفورد بكونها «**خصائص الجنس المؤنّث**»، ومن المؤكّد أنّ هذا المصطلح مشتقّ من اللغة الفرنسية ويراد منه بيان الميزات التي يتّصف بها الجنس الأنثوي.

الجدير بالذكر هنا وجود خطأ في فهم المصطلحات المشتقّة من هذه الكلمة، حيث يخلط البعض في غالبية الأحيان بين دلالة كلمة Feminine التي تعني نسوي، أي مختصّ بالنساء؛ وكلمة Female التي تعنى أنثى وتدلّ على الجنس الذي هو في مقابل الذكر؛ فالأنوثة كما هو واضح عبارة عن صفة بيولوجية تتبيّن على أساسها أوجه الاختلاف بين هذا الجنس والجنس المذكّر، أي أنّها تدلّ فقط على اختلاف بيولوجي. وأمّا النسوية أو الأنثوية فهي عبارة عن مفهوم اجتماعي يشير إلى سلوكيات خاصّة بالجنس الأنثوي ويفهم الإنسان دلالته على ضوء الواقع الثقافي والأصول الاجتماعية.

مصطلح النسوية على مرّ الزمان تجرّد عن معناه اللغوي الحقيقي ليتحوّل إلى اصطلاح عام توصف على أساسه حركة ظهرت في أواخر القرن الثامن عشر وأوائل القرن التاسع عشر الميلاديين في أوروبا والولايات المتحدة الأمريكية محورها شؤون المرأة. وفي العصر الحديث طرح بين الأوساط الفكرية بهدف بيان رؤية ذات طابع خاص تتمحور حول الدفاع عن حقوق الجنس الأنثوي والدعوة إلى تأصيل المساواة بين الجنسين في المجتمعات البشرية.

وفي العصر الحاضر بات هذا المصطلح كمرتكز أساسي يتشبّث به المفكّرون والناشطون على صعيد حقوق المرأة لاجتثاث الفكر السائد بين الناس والذي فحواه أنّ المرأة تابعة للرجل وليست مستقلّةً في حياتها وسلوكياتها.

الأخلاق والسلوكيات النسوية

الأخلاق النسوية عبارةٌ عن مصطلحٍ يسعى دعاة حقوق المرأة على ضوئه إلى إعادة النظر وتصحيح المسار بالنسبة إلى الأصول الأخلاقية والسلوكية التقليدية السائدة في العالم الغربي تجاه المرأة بصفتها كائناً عديم القيمة وشأنه أدنى من شأن الرجل[1].

الأخلاق النسوية وتنطلق في أساسها من التجارب العلمية للمرأة وفق معاييرَ أخلاقيةٍ وسلوكيةٍ خاصّةٍ[2].

ويُصطلح على المتطرِّفين من دعاة الدفاع عن حقوق المرأة والناشطين في مجال ترويج المذهب النسوي وجميع المنظّرين في هذا المضمار«نسويون»، حيث يؤكّدون في أطروحاتهم على أنّ الأخلاق النسوية كانت مغيّبةً في العالم الغربي طوال ألفيْ عامٍ، ومن هذا المنطلق رفعوا شعار القضاء على التمييز الجنسي وسلّطوا الضوء في دعواتهم ونظرياتهم على فلسفة الأخلاق الغربية بهدف بيان الوجه الحقيقي لمدّعياتهم[3].

الأخلاق في رحاب الاتّجاه الفكري النسوي

في ما يلي نسلّط الضوء على المعالم العامّة للمذهب النسوي في رحاب مختلف التيارات الفكرية التي ولدت من رحمه، ونشير إلى النقد الذي يطرح بخصوص تداعياته على الأخلاق ضمن مسيرته التأريخية:

التيار النسوي الأوّل: نسوية ليبرالية (التكافؤ الوجودي بين الرجل والمرأة)

التيار الفكري الأوّل الذي انطلق دفاعاً عن حقوق المرأة تبلور بشكلٍ أساسيٍّ ضمن دعواتٍ فيمينيةٍ ليبراليةٍ، وهو بطبيعة الحال أوّل مرحلةٍ من مراحل النزعة النسوية.

---

[1]- Tong Rosemarie, 2003, ***Feminist Ethics***, (on _ line) Available at, p. 170.

[2]- إليزابيث بيرنر، مقالة باللغة الفارسية تحت عنوان: **علم اخلاق زنانه نگر**، ترجمته إلى الفارسية سوگند نوروزي زاده، مجلة «**ناقد**»، الجزء الثالث، العدد الثاني، إيران، طهران، 2004م، ص 96.

[3]- Friedman Marilyn, 2000, ***Feminism in Ethics***: Conception of Autonomy, in: The Cambridge, p. 205.

الجدير بالذكر هنا أنّ التقسيمات التي ذكرت حول مراحل نشأة النزعة النسوية وتطوّرها ليست دقيقةً للغاية ولا يمكن البتّ بكونها قطعيةً ونهائيةً، لكن مع ذلك يمكن الاعتماد عليها لبيان معالم المسير التأريخية للفكر الفيميني كي يتسنّى للمتابع معرفة مختلف أبعاده والظروف التي أثّرت في ظهوره وبلورته بشكلٍ المعهود في عصرنا الراهن.

في النقطتين التاليتين نذكر أهمّ معالم الفكر النسوي الليبرالي:

1) المساواة بين الرجل والمرأة

النسوية الليبرالية هي أكثر التيارات الفيمينية شهرةً في العالم، وفي معظم الأحيان تدلّ بانطباقٍ كامل على النزعة النسوية في إطارها العام وتُتّخذ كمنطلقٍ أساسيٍّ للدفاع عن حقوق المرأة، أي يمكن الاعتماد على مدلولها كإجابةٍ توضيحيةٍ للاستفسارات التي تُطرح حول واقع هذا المذهب، كالسؤالين التاليين: ما هي النسوية؟ هل أنت نسويٌّ النزعة؟ هذه الاستفسارات وما شاكلها عادةً ما تنصبّ في بوتقة الفكر الفيميني الليبرالي، وتجدر الإشارة هنا إلى أنّ هذا النمط من النزعات النسوية يعتبر أكثر اعتدالاً من نظائره ويدلّ برسميةٍ أكثرَ على الأخلاق النسوية، ويتضمّن ضرباً من النقد حول تقليص نطاق المبادئ الأساسية لحرّية المرأة وإرادتها الشخصية باعتبار أنّها تتعرّض لمضايقاتٍ من قبل الآخرين.

الخلفية الفكرية الأساسية التي يتقوّم بها التيار النسوي الليبرالي هي المساواة بين الرجل والمرأة، وفي هذا السياق قالت الباحثة **كريس بيسلي**[1] :

«إنّ النسويين الليبراليين لا يعتقدون بوجود صراع بين جنسين، كما لا يرفضون تلك الخصائص الذاتية للرجل، بل تتمحور نظرياتهم وتوجّهاتهم الفكرية حول الدعوة إلى المساواة بين الرجل والمرأة على ضوء اعتقادهم بعدم وجود أيّ اختلافٍ جذريٍّ في ما بينهما، وتأكيدهم على أنّ المجتمعات البشرية حرمت المرأة من مزايا كثيرةٍ تستحقّها بجدارةٍ»[2].

[1]- Chris Beasley

[2]- كريس بيسلي، **در آمدي بر چيستي فمينيسم** (باللغة الفارسية)، ترجمه إلى الفارسية محمّد رضا مردي، منشورات «روشنفكران ومطالعات زنان»، إيران، طهران، 2006م، ص 85 - 88.

2) التشابه الوجودي بين الجنسين

أحد الأصول الأساسية للفكر النسوي الليبرالي ادّعاء وجود تشابهٍ تامٍّ بين الجنسين المذكّر والمؤنّث من الناحية الأنطولوجية لدرجة أنّهما متكافئان بالكامل من الناحية العقلية، وتتقوّم هذه الرؤية بمبادئَ إنسانيّةٍ، لذلك اعتبر الذين تبنّوها أنّ الخصائص الذكورية والأنثوية مجرّد قضايا جانبية وثانوية والمحور الأساسي في هذا المضمار هو كون الرجل والمرأة ينحدران من الجنس البشري، وفي هذا السياق طرحوا فكرة الخنثوية «المرأة الرجل»[1] حيث يدلّ هذا المصطلح على أنّ الخصائص الذكورية والأنثوية التي شاعت في المجتمعات البشرية يجب أن تؤخذ بعين الاعتبار بصفتها قضايا مرتبطةً مع بعضها البعض في رحاب نسيجٍ متداخلٍ للوجود الإنساني بما هو إنسانيٌّ.[2]

هذه الرؤية التي تتّسم بطابعٍ سياسيٍّ يمكن اعتبارها أساساً للنزعة النسوية وهي الأكثر تأييداً من قبل أتباع هذا التيار الفكري ضمن تنظيرهم للأخلاق والسلوكيات البشرية، لذلك وصفت بمصطلح «الأخلاق النسوية»، ومن هذا المنطلق أكّدوا على أنّ المجتمعات البشرية تظلم المرأة وتبخسها حقوقها المشروعة نظراً لتصوّر الناس بأنّ المرأة من شتّى النواحي الاجتماعية والأخلاقية والسلوكية تابعة للرجل وليست مستقلّةً، لذلك شجبوا هذا التصوّر وندّدوا بكلّ من يعتقد به.[3]

نستشفّ من جملة ما ذُكر أنّ النسويين الليبراليين يؤكّدون على التكافؤ التامّ والكامل بين الجنسين، فكلّ واحدٍ منهما إنسانٌ بغضّ النظر عن جنسه[4].

الجدير بالذكر هنا أنّ داعية حقوق المرأة في بريطانيا ماري ولستون كرافت[5] التي تُعدّ

---

[1]- Androgyny

[2]- خسرو باقري، **مباني فلسفي فمينيسم** (باللغة الفارسية)، منشورات جامعة الزهراء التابعة لوزارة العلوم، إيران، طهران، 2003م، ج 18، ص 17.

[3]- محمّد تقي إسلامي وآخرون، **اخلاق كاربردي** (باللغة الفارسية)، منشورات معهد العلوم والثقافة الإسلامية، إيران، قم، 2007م، ص 241 - 242.

[4]- أليسون جاجر، **چهار تلقي از فمينيسم** (باللغة الفارسية)، ترجمه إلى الفارسية أميدي، منشورات «هدى» الدولية، إيران، طهران، المنشور المرجعي الخاصّ بالنسوية، 2008م، ص 51.

[5]- Mary Wellstone Craft

واحدةً من روّاد النزعة الفيمينية في العصر الحديث، وجهّت نقداً لاذعاً للتمييز الجنسي بين الرجل والمرأة، حيث تأثّرت آراؤها إلى حدٍّ كبيرٍ بالظروف التي عاصرتها حينما بدأت الحركة الرأسمالية تبسط نفوذها في العالم.

داعية حقوق المرأة في بريطانيا أيضًا هاريت تايلور ميل[1] هي الأخرى من روّاد النزعة الفيمينية الليبرالية في العصر الحديث، وهي كذلك أكّدت على أنّ التمييز الجنسي بين الرجل والمرأة شاع في المجتمعات البشرية جرّاء أحكامٍ ومقرّراتٍ لا تتناغم مع الطبيعة الإنسانية، فهو برأيها نتيجةٌ لتقاليدَ وأعرافٍ اجتماعيةٍ حرمت المرأة من حقوقها المشروعة.

كذلك داعية حقوق المرأة الأميركية المعاصرة بيتي فريدان[2] أوعزت الظلم والحرمان الذي تتعرّض له المرأة في المجتمعات البشرية إلى الأعراف والتقاليد الاجتماعية والأسس الثقافية التي قيّدتها بالأعمال المنزلية وحرمتها من حقوقها الإنسانية المشروعة.[3]

نقد وتحليل

على الرغم من أنّ الرؤية النسوية المتقوّمة على مبدأ المساواة بين الجنسين تعدّ نقطةً إيجابيةً تنصبّ في حساب النزعة الفيمينية الليبرالية، إلا أنّ دعاتها واجهوا معضلاتٍ جرّاء انخراطهم في التيار الفكري الليبرالي وانتهاجهم أصوله الوضعية التي هي في واقع الحال عرضةٌ للنقد من أساسها، ومن المؤاخذات التي تطرح عليهم في هذا السياق ادّعاؤهم أنّ الحرّية الفردية مقدّمةٌ على المبادئ الاجتماعية، حيث يترتّب على هذه النظرية استحالة تلاحم البشر وعدم إمكانية اتّحادهم ومن ثمّ تهميش المبادئ الأخلاقية والإنسانية الجماعية مثل الإيثار والمواساة والعفو والتضحية والمودّة في الحياة الزوجية وكذلك بين الآباء والأمّهات والأبناء، ناهيك عن أنّهم تجاهلوا الاختلاف البنيوي بين الرجل والمرأة حينما أكّدوا على كونهما متساويين في الحقوق والوظائف.

---

[1]- Harriet Taylor Mill

[2]- Betty Friedan

[3]- Tong Rosemarie, 1997, ***Feminist Thought London***, routledge, London, p. 22- 23.

وفي هذا السياق أجرت الباحثة الأميركية **بيتي فريدان** المدافعة عن الفكر النسوي الليبرالي تغييراتٍ أساسيةً على نظريتها النسوية، وقالت:

«لقد وقعنا في بعض أطروحاتنا في فخّ النزعة النسوية جرّاء تجاهلنا البنية المحورية لشخصية المرأة والتي تتبلور على أرض الواقع في رحاب المحبّة والتربية والمنزل، وهذا الخلل طرأ على تيارنا الفكري جرّاء ردّة فعلنا إزاء حرمان المرأة في المجتمع وتسليطنا الضوء فقط على ما يكتنف حياتها في رحاب ارتباطها بالرجل كزوجة وأمّ وربّة بيتٍ»[1].

التيار النسوي الثاني: النسوية في هيئتها الماركسية والراديكالية والاشتراكية

(فلسفةٌ وجوديةٌ ورؤيةٌ سيكولوجيةٌ)

التيار النسوي الثاني انطلق في أوائل القرن العشرين وبقي فاعلاً في الأوساط الفكرية حتّى نهايته، وقد تبلورت في رحابه نزعاتٌ فيمينيّةٌ جديدةٌ تقوّمت على نظرياتٍ ماركسيةٍ وراديكاليةٍ واشتراكيةٍ ضمن رؤىً وجوديةٍ[2] وسيكولوجيةٍ.

وفي ما يلي نسلّط الضوء على هذه النظريات كي تتّضح الصورة للقارئ الكريم بشكلٍ أفضل:

1) النسوية الماركسية (انحطاط المرأة)

الفيلسوف الألماني الشهير **كارل ماركس** أكّد في نظرياته على أنّ تحرير المرأة هو ليس سوى نتيجةٍ حتميةٍ لإقرار النظام الاشتراكي؛ لأنّ المجتمعات التي يحكمها النظام الرأسمالي لا تُعير أهميةً لها كما هو استحقاقها الفعلي.

---

[1]- Ibid.

[2]- Existentialism

وضمن إذعانه للوظائف التي تقع على كاهل المرأة باعتبارها أمّاً وزوجةً، أكّد على أنّ انخراط النساء والأطفال في المشاغل العامّة يعدّ تهديدًا جادًّا للعمّال الذكور، وفي هذا السياق قال إنّ الرأسماليين سخّروا الأيدي العاملة من نساءٍ وأطفالٍ بهدف التقليل من نفقات الإنتاج. استناداً إلى هذه الرؤية ارتكز أتباع الفكر النسوي الماركسي في نهجهم التنظيري على نظريات عالم الاجتماع الألماني فريدريك إنغلز.[1]

الجدير بالذكر هنا أنّ فريدريك إنغلز عزا الظلم الذي تتعرّض له المرأة والتمييز الجنسي الذي تعاني منه إلى رواج مبادئ الملكية الخاصّة في المجتمعات البشرية، ومن هذا المنطلق أكّد على أنّ السبيل الوحيد لنجاتها يكمن في تغيير النظام الرأسمالي إلى نظامٍ اشتراكيٍّ تكون وسائل الإنتاج فيه ملكاً لجميع أعضاء المجتمع من ذكورٍ وإناثٍ، ففي هذه الحالة لا يبقى المُعدمون اقتصاديًّا تابعين لغيرهم ومضطّرين للانصياع لهم جرّاء حاجتهم الماسّة للمال، كما أنّ المرأة تتحرّر من سلطة الرجل ومن ثمّ تتحقّق المساواة بين الجنسين في المجتمع.

ومن جملة أطروحات **إنغلز** الأخرى ادّعاؤه أنّ النشاطات الاقتصادية المتقوّمة على تدجين الحيوانات وإيجاد قطعانٍ كبيرةٍ لم تحقّق الغرض ولم تتحوّل إلى مصادر جديدة للثروات المالية بحيث تعتمد عليها المجتمعات البشرية لسدّ حاجتها بالكامل، وبما أنّ الرجال في المجتمعات القبلية هم المشرفون على تربية الحيوانات التي كانت تعدّ ملكاً لهم، فقد كانت لديهم سلطةٌ نسبية في الأسرة والمجتمع على حساب النساء، لأنّهم بفضل امتلاكهم عدداً كافياً أو حتّى إضافيًّا من الحيوانات الداجنة، كانوا يوفّرون حاجة أسرهم ومجتمعهم من اللحوم ومشتقات الحليب وغيرها، والإنتاج الإضافي هنا تحوّل في ما بعد إلى ثرواتٍ متراكمةٍ تمكّن الرجال بواسطتها من إجراء معاملاتٍ تجاريةٍ على نطاقٍ واسعٍ.[2] وفي هذا السياق قال إنغلز أنّ المرأة باتت جاريةً مسخّرةً لإشباع شهوات الرجل، وعزا هذه الظاهرة إلى زوال سيادة الأمّ في المجتمع ورواج سيادة الأب.[3]

---

[1]- للاطّلاع أكثر، راجع: باملا أبوت - فالاس كولر، **در آمدي بر جامعه شناسي نگرش هاي فمينيستي** (باللغة الفارسية)، ترجمه إلى الفارسية مريم خراساني وحميد أحمدي، منشورات «دنياي مادري»، إيران، طهران، 1997م، ص 248 - 249.

[2]- Tong Rosemarie, 1997, ***Feminist Thought*** London, rout ledge, London, p. 8 - 47.

[3]- علي رضا أفشاريان، **زن و رهائي نيرو هاي توليد** (باللغة الفارسية)، منشورات «پيشگام»، إيران، طهران، 1978م، ص 42.

وأمّا الاقتراح الذي طرحه لانتشال المرأة من واقعها المرير فهو يتقوّم بتحريرها من القيود الأسرية المفروضة عليها وإقحامها في الحياة الاجتماعية العامّة عن طريق إشراكها في عملية الإنتاج والنشاطات الاقتصادية وتحريرها من القيود التي فرضت عليها من قبل الرجل.

الفكر الماركسي الذي بسط نفوذه على الدراسات الفيمينية أسفر عن إيجاد نظرةٍ سلبيةٍ تجاه الأسرة والزواج اللذين هما في واقع الحال بمثابة ركيزتين أساسيتين للنظام الرأسمالي، ومن أشهر دعاة النسوية الماركسية **ألكسندرا كولونتاي**[1] **وكلارا زتكين**[2] **وروزا لوكسيمبورغ**[3].[4]

نقد وتحليل

النقد الأساسي الذي يُطرح على النزعة النسوية الماركسية من الناحيتين النظرية والأخلاقية، أنّ دعاتها تنزّلوا بقضايا المرأة إلى مستوى مفاهيمَ ماركسيةٍ ولا سيّما تلك المفاهيم الابتدائية لهذا الفكر، كما لم يعيروا أيّ أهميةٍ للمبادئ الأخلاقية التي تتبلور في رحاب سيادة الأب وإشرافه على أسرته، والوثائق الجديدة التي اكتشفها علماء الأنثروبولوجيا وحتّى بعض الوثائق التي حصل عليها فريدريك إنغلز، تدلّ بوضوحٍ على أنّ المرأة في المجتمعات التي سبقت ظهور المجتمعات الطبقية لم تكن متكافئةً مع الرجل بانطباقٍ كاملٍ على الرغم من اشتراكهما معاً في توفير الطعام وإعداده، لذا يرد على النسوية الماركسية أنّ أتباعها حتّى وإن دعوا إلى حذف النظام المنزلي والأسري باعتباره أوّل وأبرز مظهرٍ للنظام الإقطاعي والملكية الخاصّة،[5] لكن لا يمكنهم تطبيق الأخلاق بشكلٍ أمثل على أساس هذه الدعوة وليس بمقدورهم تحرير المرأة من النظام الأسري، ناهيك عن أنّ سيادة المرأة في المجتمع تستتبع ذات المؤاخذات التي تطرح على سيادة الرجل.

[1]- Alexandra Kollontai

[2]- Clara Zetkin

[3]- Rosa Luxemburg

[4]- خسرو باقري، **مباني فلسفي فمينيسم** (باللغة الفارسية)، ص 27.

[5]- أليسون جاجر، **چهار تلقي از فمينيسم** (باللغة الفارسية)، ترجمه إلى الفارسية س. املائي، المنشور المرجعي الخاصّ بالنسوية، منشورات «هدى» الدولية، إيران، طهران، 2008م، ص 22.

2) نسويةٌ راديكاليةٌ (دعوةٌ إلى الخنثوية والمثلية)

بعض دعاة النسوية الراديكالية رفعوا شعار الخنثوية «المرأة الرجل»[1] في بادئ نشاطاتهم، لكنّ الكثير منهم غيّروا استراتيجيتهم في ما بعد عندما وجدوا أنّ هذا الشعار لا يضمن تحرير المرأة بالكامل ولا يناسبها، لكونه كما هو واضحٌ من عنوانه يتضمّن تركيبًا من صفاتٍ نسائيةٍ ورجاليةٍ، وعلى هذا الأساس فهو لا يتناغم مع مشاربهم الفكرية لأنّ معظمهم يؤكّدون على الصفات الأنثوية فقط بهدف أن يكون المستقبل للمرأة بما هي أنثى.[2]

أتباع التيار النسوي الراديكالي بدل أن يدعوا إلى إشراك المرأة في الحياة العامّة إلى جانب الرجل، دافعوا عن المبادئ النسوية بتطرّفٍ، وفي هذا السياق قالت الباحثة **سونيا جونسون**[3]

«أحد المبادئ الأساسية للنزعة النسوية الراديكالية هو أنّ كلّ امرأة قبل أن تكون شبيهةً بالرجل يجب وأن تكون لها مصالح كأيّ امرأةٍ أخرى بغضّ النظر عن طبقتها الاجتماعية وعرقها وسنّها وقوميتها ووطنها»[4].

إذاً، هذا التيار النسوي جعل على رأس أولوياته الدعوة إلى استقلال المرأة عن الرجل بالكامل، وعلى أساسه يمكن لفئةٍ من النساء أن يمضين حياتهنّ مع بعضهنّ في منأًى عن الرجال، وبما أنّ أتباعه يعتبرون المرأة أفضل من الرجل ويعيرون الأولوية في تحليل كافّة القضايا على ضوء أنثويتها، فقد توصّلوا إلى نتيجةٍ فحواها إشاعة المثلية بين النساء باعتبارها نشاطاً جنسيًّا يليق بشأنهنّ، وهذه الممارسات الجنسية برأيهم تتيح للمرأة أن تتعرّف على قرينتها بشكلٍ أفضلَ[5].

ومن أوائل دعاة الراديكالية النسوية الباحثة الأميركية التي تنحدر من أصلٍ كنديٍّ **شولاميث**

---

[1]- Androgyny

[2]- أليسون جاجر، **چهار تلقي از فمينيسم** (باللغة الفارسية)، ترجمه إلى الفارسية س. املائي، المنشور المرجعي الخاصّ بالنسوية، منشورات «هدى» الدولية، إيران، طهران، 2008م، ص 42.

[3]- Sonia Johnson

[4]- كريس بيسلي، **در آمدي بر چيستي فمينيسم** (باللغة الفارسية)، ترجمه إلى الفارسية محمّد رضا مردي، منشورات «روشنفكران ومطالعات زنان»، إيران، طهران، 2006م، ص 82.

[5]- المصدر نفسه، ص 95.

فايرستون التي ألّفت كتاب «**جدلية الجنس**» في عام 1971م، حيث طرحت فيه نظريةً حول التمييز الجنسي وسلّطت الضوء فيها على العوامل البيولوجية والفيزيولوجية في هذا الصعيد،[1] ونظيرتها **آن أوكلي**[2] اعتبرت الأمومة وتقسيم الواجبات الأسرية والاجتماعية بحسب الجنس تراثاً أسطوريًّا ورثته البشرية من الثقافات السالفة وساعدت الحياة الاجتماعية على بقائه، وضمن دفاعها عن شأن المرأة قالت أنّ الأطفال في غنًى عن آبائهم وبحاجةٍ إلى أمّهاتهم فحسب، لذا يجب وأن تكون الأمّ مرتكزاً أساسيًّا لصقل سلوك طفلها وهيكلة شخصيته[3].

نقدٌ وتحليلٌ

الكثير من دعاة الفكر النسوي الراديكالي يعتقدون أنّ المرأة ببنيتها الأنثوية تتمتّع بقابلية على تربية المجتمع وتفعيل الحياة فيه، بينما الرجل برأيهم هو عبارةٌ عن كائنٍ فاسدٍ ببنيته الذكورية وفي قلقٍ دائمٍ من أن يُفارق الحياة ونقطع نسله من الوجود.

كذلك يدّعون أنّ المجتمع فرض على المرأة مبادئَ ازدواجيةً ملؤها التمييز الجنسي بحيث باتت مدعاةً لمعاناتها وضياع حقوقها، وهذه الحالة فرضها الرجل في المجتمعات البشرية منذ العهود السالفة، لكنّ الطريف أنّه يحاول التملّص من هذه القيود.

وأمّا أكثر الرؤى النسوية الراديكالية تطرّفاً وأشدّها انحرافاً أخلاقياً، فتتمثّل في الدعوة إلى المثلية، ففي أواخر عقد السبعينيات وأوائل عقد الثمانينيات من القرن المنصرم طُرحت هذه الفكرة كنظريةٍ فحسب، وتمّ تبريرها بأنّ السبب الأساسي في معاناة المرأة يعود إلى ارتباطها الجنسي بالرجل، لأنّ هذا الارتباط برأيهم يفقدها استقلالها ويجعلها مجرّد كائنٍ تابعٍ للجنس المذكّر بحيث تصبح جليسة دارها. وعلى ضوء هذا الاستدلال رفعوا شعار الاستقلال التامّ للمرأة عن الرجل وضرورة اندماجها جنسياً بالكامل مع قريناتها النساء لإشباع رغباتها ولكي تتحرّر من القيود الجنسية التي فرضت عليها من قبل الذكور[4].

---

[1]- حسين بستان نجفي، **نابرابري و ستم جنسي از ديدگاه اسلام و فمينيسم** (باللغة الفارسية)، منشورات معهد دراسات الحوزة والجامعة، إيران، قم، 2003م، ص 49 - 50.

[2]- Oakley Ann

[3]- Oakley Ann, 1976, ***Woman's work***: The Housewife, pas an present vintage Books, New york, p. 8 - 15.

[4]- خسرو باقري، **مباني فلسفي فمينيسم** (باللغة الفارسية)، ص 41.

3) نسويةٌ اشتراكيةٌ (سمو شأن الرجل والمرأة)

أتباع النزعة النسوية الاشتراكية اعتمدوا في نظرياتهم على مرتكزاتٍ فكريةٍ مادّيةٍ تأريخيةٍ، وقد بادروا إلى تحليل النظريات التي طرحها أتباع النزعة النسوية الراديكالية استناداً إلى مبادئَ وأصولٍ مادّيةٍ، وفي هذا السياق ادّعوا أنّ المرأة تعاني من سلطة الرجل والطبقة الحاكمة في آنٍ واحدٍ.[1]

الجدير بالذكر هنا أنّ الذين يصفون أنفسهم نسويين اشتراكيين، يسعون إلى طرح آراءٍ تتجاوز الأطر الماركسية التقليدية، وذلك من منطلق تصوّرهم بأنّ الأسباب الأساسية في مشاكل المرأة لا تقتصر على واقع الأوضاع الاقتصادية في المجتمع، بل هناك عواملُ جنسيةٌ خاصّةٌ بالرجل والمرأة أسفرت عن الكثير من هذه المشاكل، فالأنوثة والذكورة ليستا مجرّد شأنين جنسيّين بحتين كما أنّهما ليستا أزليتين، وإنّما تدلان على طبقتين اجتماعيتين تتسلّط إحداهما على الأخرى، بمعنى أنّ الرجال لهم السلطة على النساء، وبحسب الأسس النظرية الماركسية فإنّ تعريف الطبقة الاجتماعية على أساس الجنس يتعارض مع الرؤية التقليدية في الاقتصاد الماركسي، والهدف منه هو التركيب بين الرؤيتين الراديكالية (الجنسية) والماركسية (الاقتصادية).

هناك الكثير من المفكّرين ودعاة تحرير المرأة أيّدوا النزعة النسوية الاشتراكية، ومن أبرزهم **هايدي هارتمان**[2] وزيلا **إيزنشتاين**[3] و**كرستين ديلفي**[4] و**مارغريت بنغستون**[5]،[6] والأخيرة دافعت عن النزعة النسوية الاشتراكية وقالت إنّ المرأة بحسب المبادئ الرأسمالية تعتبر عاملةً منزليةً لكونها إنساناً مستهلكاً فحسب، حيث تستثمر الأسرة نتاجات عملها بشكلٍ مباشرٍ ودون أيّ واسطةٍ، ولكن بما أنّها لا تتقاضى أجراً في مقابل عملها ونظراً لأهمية

[1]- أليسون جاجر، **چهار تلقي از فمينيسم** (باللغة الفارسية)، ص 42.

راجع أيضاً: باملا أبوت - فالاس كولر، **در آمدي بر جامعه شناسي نگرش هاي فمينيستي** (باللغة الفارسية)، ترجمه إلى الفارسية مريم خراساني وحميد أحمدي، منشورات «دنياي مادري»، إيران، طهران، 1997م، ص 261.

[2]- Heidi Hartmann

[3]- Zillah Eisentein

[4]- Christine Delphy

[5]- Margaret Bengston

[6]- خسرو باقري، **مباني فلسفي فمينيسم** (باللغة الفارسية)، ص 36.

الدخل المالي في المجتمعات الرأسمالية، فهي لا تحظى بمكانتها الحقيقية وتقبع في مستوى متدنٍ باعتبار أنّ عملها المنزلي عديم القيمة المالية[1].

استناداً إلى ما ذُكر ادّعى بعض النسويين الاشتراكيين أنّ المرأة التي تُقيّد بالقوانين المنزلية محرومةٌ من هويتها الحقيقية، وذلك لأنّ أعمالها المنزلية ليست لها أيّ قيمةٍ ماليةٍ، كما أنّها في هذا المضمار عبارةٌ عن إنسانٍ من الدرجة الثانية جرّاء تقييد دورها في الحياة بالقضايا العاطفية والأمومة وبسبب حرمانها من أن تؤدي دورًا فاعلًا في الحياة الاجتماعية العامّة[2].

نقدٌ وتحليلٌ

الحقيقة أنّ الأعمال المنزلية لا تقلّل من شأن المرأة مطلقًا، ناهيك عن أنّ تقسيم الأعمال في المجتمع بحسب الجنس لا يمكن اعتباره منبثقاً من النظام الرأسمالي فقط، إذ هناك شواهدُ تدلّ على أنّ المرأة كانت تنجز بعض الأعمال البسيطة الخاصّة بالمنزل قبل أن يظهر النظام الرأسمالي في المجتمعات البشرية، لذا ليس من الصواب بتاتاً ادّعاء أنّ هذه النشاطات العملية سببٌ للحطّ من قيمتها الإنسانية.

أهمّ نقدٍ يطرح على أتباع النزعة النسوية الاشتراكية يتمثّل في أنّهم تنزّلوا بشأن المرأة إلى مجرّد كونها عاملةً وتجاهلوا دورها المحوري في المنزل بصفتها زوجةً وأمّاً، فقيمتها الحقيقية لا تقتصر على القضايا المادّية الصرفة، بل إنّ الرؤية المادّية الصرفة تجاهها تُعدّ سبباً أساسيًّا للتقليل من شأنها الأخلاقي والإنساني، فضلاً عن أنّ هذا التصوير يطمس كرامتها الدينية.

4) نسويةٌ وجوديةٌ (غربة المرأة عن ذاتها)

الرؤية النسوية الوجودية طرحت لأوّل مرّة من قبل الباحثة الفرنسية سيمون دي بوفوار[3] وذلك جرّاء امتعاضها ممّا كان متعارفاً بخصوص المرأة من مزايا تتقوّم بأصولٍ بيولوجيةٍ

---

[1]- خسرو باقري، **مباني فلسفي فمينيسم** (باللغة الفارسية)، ص 36 - 37.

[2]- Foreman Ann, 1997, Femininity as Alienation: women and the family in Marxism and psychoanalysis, London, Pluto, p. 95.

[3]- eSimon De Beauvoir

وسيكولوجيةٍ واقتصاديةٍ، حيث اعتبرت هذه المزايا تحقيراً لها استناداً إلى ما تبنّته من رؤًى فلسفيةٍ وجوديةٍ تأثّرت في طرحها بأفكار شريك حياتها الفيلسوف الشهير **جان بول سارتر**[1] وفي هذا المضمار طرحت نظريةً بيولوجيةً ثقافيةً قوامها كيان المرأة الوجودي.

وممّا أكّدت عليه في هذا الصعيد أنّ علماء البيولوجيا وعلماء السيكولوجيا التحليلية من أتباع **سيغموند فرويد** وكذلك أتباع النظرية الماركسية طرحوا نظرياتٍ تستبطن قضايا هامّةً يمكن من خلالها بيان الأسباب التي أسفرت عن الأوضاع التي تعاني منها المرأة في المجتمعات البشرية، لكنّهم لم يوضّحوا مطلقاً السبب في كونها مجرّد كائنٍ آخر بينما الرجل لا يطلق عليه أنّه كائنٌ آخر، وممّا ذكرته في السياق ذاته:

«المرأة عادةً ما يتمّ تعريفها نسبةً إلى الرجل باعتبارها كائناً آخر، ولا يتمّ تعريف الرجل نسبةً إليها، فهي مجرّد فرعٍ ثانويٍّ مقابل الرجل الذي يعتبرونه الأصل والأساس، فهو العاقل الكامل والموجود المطلق، بينما المرأة ليست سوى كائنٍ آخر»[2].

لذا إن أريد لها التحرّر من هذه القيود واستعادة شأنها الحقيقي في الحياة باعتبارها إنساناً فاعلاً وليست كياناً آخرَ بالنسبة إلى الرجل، فلا بدّ حينئذٍ من الاعتقاد بكونها إنساناً مثله تماماً والرقي بشأنها في المستويات كافّة وتعريف شخصيتها بصفاتٍ ذاتيةٍ تسمو عن تلك الصفات التي كبّلتها بقيود التبعية على مرّ التأريخ، ومن ثمّ لا محيص من التخلّي عن الإيديولوجيا الحالية التي تحكم المجتمعات البشرية، وأفضل سبيل لتحقيق هذا الهدف هو الإذعان بكونها كائناً واعياً ومستقلاً وأصيلاً حاله حال الرجل تماماً.

كما انتقدت دي بوفوار تقييد المرأة بخصائصها البدنية وبالدور التقليدي لها في المجتمع والأسرة مؤكّدةً على أنّ هذه الأمور تعدّ عاملاً أساسياً في تقييدها وعرقلة مسيرتها المشروعة في الحياة، لذلك قالت:

«يعتقد الرجل بأنّ المرأة كائنٌ عاجزٌ عن تحقيق أيّ إبداعٍ ثقافيٍّ باعتبارها مصدراً

---

[1]- Jean Paul Sartre

[2]- سيمون دي بوفوار، **جنس دوم** (باللغة الفارسية)، ترجمه إلى الفارسية قاسم أصغري، ج 1، ص 40 - 41.

للإنجاب ونظراً لخصائصها البيولوجية وما يتعلّق بها مثل الاهتمام بشؤون الآخرين وأداء الأعمال المنزلية الملقاة على كاهلها»

فحتّى وإن كانت المرأة ذات ميزاتٍ بيولوجيةٍ خاصّةٍ وتمتاز بطبيعةٍ أنثويةٍ معيّنةٍ، لكنّها قادرةٌ في الواقع على النهوض بهذه الخصائص عن طريق عملها الإنتاجي، وفي رحاب هذا العمل يتسنّى لها الولوج في عالم الثقافة والإبداع ومن ثمّ التحرّر من القيود التي فرضتها عليها الطبيعة.[1] فضلًا عماّ ذكر فقد عزت هذه الباحثة المعنية بشؤون المرأة الاختلاف بين الجنسين إلى قضايا ثقافيةٍ واجتماعيةٍ لا طبيعيةٍ[2].

نقد وتحليل

الباحثة الفرنسية سيمون دي بوفوار قالت إنّ اعتبار المرأة كائناً آخرَ ناشئٌ من الاستخفاف بشأنها طوال التأريخ، وفي هذا السياق أشارت إلى عواملَ عديدةٍ ضمن كتابها **الجنس الآخر**، كما انتقدت بشدّة ما تشهده المجتمعات البشرية من انحيازٍ للرجل باعتباره ذا صفاتٍ مثاليةٍ وتهميشٍ للمرأة عن طريق تصوير بدنها وأعضائها الأنثوية بشكلٍ سلبيٍّ، كما انتقدت أصحاب الرؤية الذاتانية تجاه الجنسين لكونهم اعتبروا الذكورة والأنوثة أمرين ذاتيين لا ينفكّان عن كيان الرجل والمرأة ولا يمكن أن يتغيّرا، ومن هذا المنطلق أكّدت على أنّ المرأة في جميع خصالها ومواصفاتها مكمّلةٌ للرجل، وهذا يعني الامتزاج الكامل في ما بينهما، أي أنّهما مكمّلان لبعضهما في مختلف الخصائص الإنسانية والأخلاقية، لذا يمكن لكلّ واحدٍ منهما أداء دورٍ هامٍّ في تكامل الطرف الآخر أخلاقيًّا على نحو التساوي والتكافؤ.

5) نسويةٌ سيكولوجيةٌ (الانحطاط الأخلاقي وأخلاق الأنوثة)

عالم النفس الغربي الشهير **سيغموند فرويد** أشار في مباحثه التحليلية السيكولوجية إلى وجود اختلاف في المثُل التي تنشأ على ضوئها شخصيات الذكور والإناث خلال مرحلة الطفولة،

[1]- سيمون دي بوفوار، **جنس دوم** (باللغة الفارسية)، ترجمه إلى الفارسية قاسم أصغري، ج 1، ص 40 - 41.

[2]- للاطّلاع أكثر، راجع: سيمون دي بوفوار، **جنس دوم** (باللغة الفارسية)، ترجمه إلى الفارسية قاسم أصغري، ج 2، ص 686.

وفي هذا السياق تجاهل الاختلافات الوراثية، لذا فهو بدل أن يسلّط الضوء على القضايا البيولوجية الخاصّة بالبنية البدنية للجنسين، تطرّق إلى ذكر أسبابٍ سيكولوجيةٍ عزا إليها الاختلاف المشار إليه، حيث قال إنّ الذكورة والأنوثة عبارة عن بنيتين نفسيتين تكتسبان خلال مراحل النمو النفسي الجنسي، فالطفل حين ولادته حتّى وإن امتلك أعضاءً بدنيةً توصف بكونها ذكوريةً أو أنثويةً، لكنّه - برأي فرويد - لا يمتلك هويةً جنسيةً معيّنةً. لكن مع ذلك فالجهاز التناسلي الذكري يعدّ عاملاً أساسيًّا في تعيين الفكر والهوية من الناحية الجنسية.[1]

وكما هو معلومٌ فقد اعتبر فرويد في نظرياته السيكولوجية بعض الخصائص الأنثوية ذات طابعٍ سلبيٍّ كفقدان العضو التناسلي الذكري، وهذه الميزة برأيه تُعدّ سبباً لانحرافها أخلاقياً وتضاؤل الشعور الأنثوي لديها، لذا فإنّ أخلاقها تتنامى في مستوى ضئيلٍ لا يوازي ما لدى الرجل من قابليات، أي إنّ وعيها السلوكي لا يضاهي وعي الرجل. وممّا قاله في هذا السياق:

«على الرغم من عدم رغبتي في التصريح بهذا الكلام، لكنّي غير قادرٍ على كتمانه، فأنا أعتقد بأنّ ما لدى النساء من السلوكيات الأخلاقية المطابقة للقواعد المعتبرة، يختلف مع ما لدى الرجال.

الأنا العليا[2] للمرأة مستقرّة ولا يمكن أن تتغيرّ مطلقاً، وهي ليست شأنًا شخصيًّا كما أنّها غيرُ مستقلّةٍ عن مرتكزاتها العاطفية وبذات المستوى الموجود لدى الرجل، وجميع الميزات التي نسبها المنتقدون لشخصية المرأة في كلّ عصرٍ يمكن بيان واقعها على ضوء مسيرتها التي طوتها خلال نشأة ذاتها العليا، فالعدل في مشاعرها أدنى مستوًى مقارنةً مع الرجل وهي ليست متجلّدةً مثله في تحمّل مشاقّ الحياة، وتتأثّر بعواطفها أكثر منه حينما تواجه مشاكل مع الآخرين أو عندما تقترب منهم عاطفيًّا».[3]

---

[1]- Weedon Chris, 1999, ***Feminism, Theory And The Politics Of Difference***,Blackwell Publishers, Oxford, p. 79 - 80.

[2]- Ego Supe

[3]- جنيفيف لويد، **مردانگي و زنانگي در فلسفه غرب: عقل مذكر** (باللغة الفارسية)، ترجمته إلى الفارسية محبوبة مهاجر، منشورات «ني»، إيران، طهران، 2002م، ص 8 - 10.

راجع أيضاً:

Freud S. , 1925, ***Some Psychical Consequences Of The Anatomical Distinction Between The Sexes, In Strachey J.*** , The Standard Edition Of The Complete Psychological Works Of Sigmund Freud, Vol. XIX, London, Hogarth Press, p. 74 - 86.

التيار النسوي الثالث: نسوية ما بعد الحداثة

ثالثُ تيّارٍ ظهر دفاعاً عن حقوق المرأة وُسِم باصطلاح «نسوية ما بعد الحداثة»، حيث بدأت معالمه الأساسية تتبلور في أوائل القرن العشرين بعد أن تبنّى بعض دعاة حقوق المرأة رؤًى تتقوّم بمبادئ ما بعد البنيوية[1] وما بعد الحداثة [2].

المنضوون في المدّ الفكري الموسوم بما بعد الحداثة يخطّؤون كلّ وجهةٍ فكريةٍ يدّعي أصحابها أنّهم يدركون الحقيقة بشكلٍ متكافئٍ ومتكاملٍ، ولا فرق لديهم في ذلك بين الليبراليين والماركسيين والاشتراكيين، وسائر المدارس الفكرية. وأمّا الفرضية الارتكازية التي يستندون إليها فهي عدم وجود أيّ حقيقةٍ مطلقةٍ يمكن إدراكها في رحاب المفاهيم المصطلحة الجديدة مثل العقل والإبستيمولوجيا والتي هي في واقع الحال سمة بارزة لعصر التنوير الفكري، فالمعرفة البشرية برأيهم تنبثق من خطاباتٍ تأريخيةٍ خاصّةٍ ومحدودةٍ، وعلى هذا الأساس حينما نسلّط الضوء على معالم ما بعد الحداثة نجد أنفسنا أمام تيارٍ فكريٍّ لا ترتكز وجهات نظر أتباعه على مبادئ مستوحاة من مدرسةٍ فكريةٍ خاصّةٍ ومتناغمةِ الأجزاء، وحينما نمعن النظر أكثر في الموضوع لا نلمس أيّ نظريةٍ مطلقةٍ لهذا التيار الفكري، وإنّما نواجه عدداً من الخطابات الفرعية التي لا يمكن تحديد أيّ إطارٍ معيّنٍ لها بتاتًا،[3] لذا نلاحظ أنّ المدافعين عن حقوق المرأة من الذين انضووا تحت مظلّة هذا التيار مثل جان فرانسوا ليوتار[4] وجوليا كرستيفا[5] سلكوا نهجاً مغايراً لما ذهب إليه سائر النسويين، فقد رفضوا تحقيق مطالبهم في رحاب تيارٍ فكريٍّ فيمينيٍّ معيّنٍ، وبرّروا ذلك بأنّ النساء يتّبعن أساليبَ متعدّدةً ومتنوّعةً لفهم واقع شخصياتهنّ.

وفي هذا السياق أكّدوا على أنّ مفهوم المرأة ليس ثابتاً ولا افتراضيًّا، وإنّما يحكي عن كائنٍ في حركةٍ دائبةٍ وترتبط شخصيته الوجودية بالعديد من الظروف والعوامل، لذا إنْ

---

[1]- Post Structuralism

[2]- Post Modernism

[3]- محمّد رضا تاجيك، **فرا مدرنيسم و تحليل گفتمان** (باللغة الفارسية)، منشورات «فرهنگ اسلامي»، إيران، طهران، 1999م، ص 9 - 10.

[4]- Jean - Francois Lyotard

[5]- Julia Kristeva

أردنا فهم هويتها الحقيقية فلا محيص لنا من التأمّل في سلسلةٍ من العناصر المؤثّرة عليها كالسنّ والقومية والعرق والطبقة الاجتماعية والثقافة والجندر والتجربة الشخصية لكون هذه العناصر تؤثّر على بعضها ولا يمكن مطلقاً جمعها في نطاق مذهب إيديولوجي موحّدٍ.[1]

الجدير بالذكر هنا أنّ بعض دعاة حقوق المرأة والمدافعين عن النزعة النسوية عارضوا الوجهات الفكرية المنبثقة من تيار ما بعد الحداثة على ضوء اعتقادهم بأنّ الرؤية التعدّدية لواقع المرأة تحول دون توحيد كلمة النساء ولملمة شملهنّ في نطاقٍ شاملٍ وموحّدٍ.

السائرون في ركب نسوية ما بعد الحداثة يمتاز تيارهم الفكري بإضفاء أهميةٍ بالغةٍ للتعدّد والتنوّع أكثر من أيّ وقتٍ مضى لدرجة أنّهم لا يصدرون أيّ آراء موحّدة ولا يتبنّون قواعد ثابتة حتّى بخصوص المرأة، ومثال ذلك ما يرتبط بقضايا المرأة ذات البشرة السوداء، فهي بحسب آرائهم ونظرياتهم ليست على غرار قضايا المرأة بيضاء البشرة، ومن هذا المنطلق تزايد اهتمامهم بشكلٍ متواصلٍ بتحويل عناصر الفكر النسوي إلى قضايا محلّيةٍ ومن ثمّ أكّدوا على أنّ الاهتمام بالقضايا المشتركة للمرأة ينبغي أن لا يكون مانعاً من الاهتمام بتلك القضايا الخاصّة.

نقدٌ وتحليلٌ

المدافعون عن نسوية ما بعد الحداثة حتّى وإن انتقدوا سائر التوجّهات النسوية جرّاء عدم اكتراثها بالاختلافات الكثيرة الموجودة بين النساء وعدم اهتمامها بتجاربهنّ الخاصّة،[2] هم عرضةٌ للنقد أيضًا نظراً لتوجّهاتهم المنبثقة من مبادئَ نسبيةٍ وعجزهم عن فهم أوجه التشابه والاشتراك بين جميع النساء من حيث كونهنّ نساءً، أضف إلى ذلك هناك الكثير من الميزات الأخلاقية والمبادئ السلوكية لا تختصّ بالجنس من حيث كون الفاعل ذكراً أو أنثى، كما يرد عليهم أنّهم لم يستقرّوا على أسسٍ أخلاقيةٍ معيّنةٍ لطرح آرائهم ونظرياتهم في هذا المضمار.

---

[1]- ريك ويلفورد، **مقدمه اي بر ايدئولوژي هاي سياسي** (باللغة الفارسية)، ترجمه إلى الفارسية م. قائد، المنشور المرجعي الخاصّ بالنسوية، الجزء الرابع، منشورات «هدى» الدولية، إيران، طهران، 2008م، ص 67 - 68.

[2]- المصدر السابق.

أخلاقُ العناية[1]

الباحثة النسوية كارول جيليغان[2] ضمن بحوثها التحليلية السيكولوجية التي دوّنتها بخصوص النمو - التطوّر - الأخلاقي والأصول الأخلاقية، ادّعت أنّ الفتيات يمتلكن خصائصَ سلوكيةً وأخلاقيةً ذاتَ طابعٍ خاصٍّ.

تجدر الإشارة هنا إلى الباحث لورنس كولبيرغ[3] هو أوّل من طرح قضية الاختلاف في الأصول الأخلاقية بين الذكور والإناث،[4] وجيليغان بدورها أيّدت هذه الفكرة إلى جانب تدوينها بحوثاً علميةً مستقلّةً بهذا الخصوص، حيث تمحورت نتاجاتها الفكرية حول السلوكيات الأخلاقية للأطفال، لكنّها عمّمت هذه السلوكيات في ما بعد على الكبار أيضًا اعتماداً على تخميناتٍ واستنتاجاتٍ ميدانيةٍ، وممّا ذكرته في هذا السياق أنّ الأطفال الذكور يعيرون اهتماماً أكثر للعدل والإنصاف، بينما الفتيات يتحمّلن نقض القوانين أكثر منهم. وأمّا النتائج النهائية التي توصّلت إليها ضمن هذه البحوث ففحواها أنّ الذكور والإناث يشعرون بالمسؤولية تجاه غيرهم ويسعون إلى تأسيس علاقات معهم، وأكّدت جيليغان في هذه السياق على أنّ هذا الشعور يبرز لدى الإناث بشكلٍ ملحوظٍ أكثر ممّا يبرز من جانب الذكور.

على الرغم من اتّفاق كارول جيليغان مع لورنس كولبيرغ على صعيد اختلاف الذكور والإناث في الأصول الأخلاقية، إلا أنّها لم تتّفق معه في النتائج التي توصّل إليها في هذا المضمار، إذ أكّد في استنتاجاته على أنّ التطوّر الأخلاقي لدى الذكور أكثر بلوغاً ونضجاً من الإناث نظراً لتوجّهاتهم التي تنبثق من مبادئَ عامّةٍ وقضايا انتزاعيةٍ، في حين أنّ الأحكام الأخلاقية

---

[1]- Care Ethics

[2]- Carol Gilligan

[3]- لورنس كوهلبيرج (Lawrence Kohlberg) (1927م - 1987م): عالم نفس أمريكي وأحد أبرز المنظّرين في مجال النمو الأخلاقي، وبحوثه العلمية تعدّ امتداداً للبحوث التي أجراها عالم النفس السويسري جان بياجيه Jean Piaget وأمّا الباحثة كارول جيليغان فقد كانت مساعدةً له في هذه البحوث العلمية.

للاطّلاع أكثر، راجع: سيّد حسن إسلامي، مقالة باللغة الفارسية تحت عنوان: **جنسيت وأخلاق در حديث خصال النساء** (باللغة الفارسية)، **مجلة «علوم حديث»**، السنة الثالثة عشرة، العددان 3 و 4، 2008م، ص 47.

[4]-Gilligan Carol, 1982, ***In A Different Voice***: ***Psychological Theory And Women's Development***, Cambridge, Harvard University Press, p. 35 - 73.

التي تصدرها الإناث والقرارات التي يتّخذنها تعدّ أقلّ نضجاً وبلوغاً على ضوء ما تقتضيه أوضاعهنّ.[1]

على الرغم من أنّ هذه الباحثة الغربية أيّدت كولبيرغ ضمن تأكيده على وجود اختلافٍ في الأصول الأخلاقية التي يتّخذها كلٌّ من الذكور والإناث، إلا أنّها عارضته في النتائج التي توصّل إليها في بحوثه - كما ذكرنا أعلاه - معتبرةً إياها مؤشّرًا على فهمه الخاطئ والضيّق للقضايا الأخلاقية، وفي هذا السياق اعتبرت هذا السنخ من الأصول السلوكية لدى الفتيات يمتاز بطابعٍ خاصٍّ ينمّ عن النمو الأخلاقي، لذا ليس من الحريّ بمكان ادّعاء أنّ هذا النمو عبارةٌ عن نمطٍ غير ناضجٍ مقارنةً مع ما لدى الأولاد، فالأنموذج الأخلاقي الأنثوي برأيها عبارةٌ عن نمطٍ مميّزٍ من الأخلاق لدى الفتيات وله ارتباطٌ بمسؤولية العناية أو الرعاية التي أطلقت عليها عنوان أخلاق العناية.[2]

لا يختلف اثنان في أنّ النتائج التي توصّلت إليها جيليغان مهّدت الأرضية المناسبة للنسويين كي يسلّطوا الضوء على الواقع الأخلاقي في المجتمعات البشرية على ضوء الاختلافات الجنسية بين الذكور والإناث ليطرحوا من ثمّ آراءهم ونظرياتهم استنادًا إلى النتائج التي توصّلت إليها، إذ باعتمادهم على هذه النتائج سوف لا يضطرّون إلى اعتبار المرأة أقلّ شأناً أخلاقيًّا من الرجل وبالتالي يوضّحون الواقع الأخلاقي لكلا الجنسين على هذا الأساس.

الرؤية السيكولوجية التي تبنّتها جيليجان على صعيد النمو الأخلاقي لدى الفتيات ومسؤولياتهنّ الأخلاقية، تمخّض عنها طرح مفهوم أخلاق العناية واتّباع فكراً نسوياً إزاء فلسفة الأخلاق، وتجدر الإشارة هنا إلى أنّ الشعور بالمسؤولية الأخلاقية تجاه الآخرين بناءً على هذا النهج الفكري يعدّ محوراً ارتكازياً.

الرؤية النسوية تجاه فلسفة الأخلاق المتقوّمة على مبدأ الشعور بالمسؤولية تتعارض بشكلٍ صريحٍ مع فلسفة الأخلاق المرتكزة على مبدأي الحقّ والعدالة، وأوّل تعارض يمكن تصوّره هنا

[1]- Ibid, p. 69.

[2]- Ibid, p. 174.

هو ما يحدث في رحاب النزعة الفردانية لكون أخلاق العدل تتمحور حول رؤًى فردانيةٍ، بينما أخلاق المسؤولية النسوية تتمحور حول النزعة الجماعية.[1] التعارض بين العقل والعاطفة هو الآخر مطروحٌ في هذا المضمار، وبيان ذلك أنّ أخلاق العدالة تمنح العقل الاستدلالي سلطةً بصفته رقيباً ومحاسباً، وعلى هذا الأساس فالذين تبنّوا نظرية العقد الاجتماعي طرحوا آراءهم ونظرياتهم في رحاب استدلالاتٍ عقليةٍ، وذلك كما يلي: كلّ إنسانٍ بإمكانه تحقيق متطلّباته الطبيعية بأمثل شكل على ضوء إذعانه للعقد الاجتماعي.[2] وفي مقابل ذلك فأخلاق المسؤولية تطغى عليها العاطفة بدل العقل لكون المحور الأساسي فيها هو ضرورة شعور الإنسان بالآلام والمعاناة في حياة الآخرين وإدراكه لها بحيث يتأثّر حينما يلاحظها ومن ثمّ يبذل كلّ ما بوسعه لاستئصالها وتحسين أوضاع المجتمع.

لا شكّ في أنّ إقحام العاطفة في الأخلاق لا يمكن اعتباره أمرًا عقليًّا بالكامل، وإنّما تترتّب على ذلك مفاهيمُ أخرى يجب وأن تراعى على الصعيد الأخلاقي مثل التضحية والإيثار، ومن جملة النسويين الذين تبنّوا الرؤية العاطفية في مقابل الرؤية العقلية التي تبنّتها الفيلسوفة الأميركية نيل نودينغز وتأكيدها على كون العاطفة جزءاً من الأخلاق النسوية، حيث اعتبرتها متعارضةً مع ما ذهب إليه الفيلسوف **إيمانويل كانط**.[3]

خلاصة الكلام أنّ التعارضات التي تحدّثنا عنها تتمحور بشكلٍ أساسي حول المواجهة بين النزعة إلى العدل من جهة والنزعة إلى المسؤولية من جهة أخرى، وكما ذكرنا فالأخلاق الذكورية تتقوّم في أساسها بمحوري الحقّ والعدل، في حين أنّ الأخلاق الأنثوية أو التي يمكن وصفها بالفيمينية تتقوّم بشكلٍ أساسي على مبدأ المسؤولية التي وصفت بأخلاق العناية.

الأخلاق الذكورية تؤكّد على ضرورة نيل كلّ إنسان حقّه بغضّ النظر عن أيّ مشاعرَ عاطفيةٍ تجاه متطلّبات الآخرين ومعاناتهم، وهذه الرؤية تتعارض في الحقيقة مع ما ذهب

---

[1]- خسرو باقري، **مباني فلسفي فمينيسم** (باللغة الفارسية)، ص 154.

راجع أيضاً: Kroeger 1994, p. 101.

[2]- خسرو باقري، **مباني فلسفي فمينيسم** (باللغة الفارسية)، ص 154.

[3]- Nel Noddings, 1995, ***Care And Moral Education, In Wendy Kohli*** (ed), ***Critical Conversations In Philosophy Of Education***, London: rout ledge, p. 136.

إليه إيمانوئيل كانط حينما قال: «ليكن سلوكك كأنّه قانونٌ شاملٌ»، وأمّا الرؤية النسوية التي يتبنّى أتباعها الدفاع عن الأسس الأخلاقية المتمحورة حول المسؤولية، فهي ترتكز على ما يلي: «ليكن الشعور بالمسؤولية مرتكزاً لسلوكك»، أي اطّلع على المشاقّ والمعاناة الموجودة في الحياة واعمل على تقليلها.[1]

نقدٌ وتحليلٌ

أخلاق المسؤولية النسوية التي اتّضحت في رحابها أوجه الاختلاف بين الخصائص الأنثوية من الناحية الأخلاقية وانعكست على ضوئها أهمية هذه الخصائص، حرّرت الأخلاق من طابعها الأحادي الذكوري في العالم الغربي، لذا فهي ذاتُ دورٍ إيجابيٍّ من هذا الجانب، ولكن مع ذلك ترد عليها مؤاخذتان أساسيتان إحداهما عدم استنادها إلى مبادئَ أخلاقيةٍ أو أنّها لا تتكترث بالمبادئ الأصيلة في مضمار الأخلاق، وهذا الأمر ناشئٌ في الحقيقة من ارتكازها على الحالات الموقفية للفرد من منطلق كونها غير انتزاعيةٍ. المؤاخذة الأخرى التي تطرح هنا هي وقوع هذه الرؤية الأخلاقية في فخّ النسبوية، إذ بما أنّ الأخلاق الموقفية سببٌ لمرونة المبادئ الأخلاقية العامّة، فهي بالتالي ذاتُ تداعياتٍ إيجابيةٍ، ولكن إن اتّخذت هذه الأخلاق كمرتكز لنبذ المبادئ المشار إليها فسوف تصبح وازعاً للانخراط في الفكر النسبوي.

تداعيات الأخلاق النسوية

لا شكّ في أنّ كلّ تيارٍ فكريٍّ عادةً ما تكون له تداعياتٌ خاصّةٌ، ومن هذا المنطلق سوف نسلّط الضوء في المباحث التالية على أهمّ التداعيات الأخلاقية للنزعة النسوية:

1) مناهضة الرجل وتقديس المرأة

إن استطلعنا المسيرة التأريخية للنزعة النسوية مرّةً أخرى، سنجد الحركة التي حملت شعار الدفاع عن حقوق المرأة منبثقةً من مبادئَ أخلاقيةٍ وحركاتٍ إنسانويةٍ حديثةٍ ظهرت

[1]- Kroeger, p. 101 - 108.

في المجتمعات الغربية ولا سيّما في الولايات المتحدة الأميركية، ومن أمثلة ذلك حركة إلغاء العبودية التي رفعت شعار الإنسانية المشتركة وإقرار العدل لجميع البشر.[1] الجدير بالذكر هنا أنّ هذه الحركات كانت تستقطب النساء أكثر من الرجال على ضوء نزعاتهنّ الأخلاقية والدينية، إلا أنّ النسويين في عصرنا الحاضر قلّما يلجؤون إلى طرح قضايا إنسانوية في دعواتهم إلى إحقاق حقوق المرأة، لذا نجد جلّ نشاطاتهم تنصبّ في تقديم الدعم للنساء فحسب لدرجة أنّهم بالغوا في هذا المجال ممّا جعل نزعتهم النسوية تتحوّل إلى منطلق لتقديس المرأة ومناهضة الرجل، وعلى هذا الأساس شنّوا هجماتٍ شرسةً ضدّ الذكور وانتقدوهم في شتّى الشؤون الاجتماعية والأسرية الأمر الذي أسفر عن تزعزع أركان المجتمع والأسرة بالتدريج وتسبّب في تهميش واقعهما الأكسيولوجي.[2]

صحيحٌ أنّ الداعيات إلى حقوق المرأة انطلقت نشاطاتهنّ بادئ الأمر في أجواءٍ غربيةٍ مناهضةٍ بالكامل للعنصر الأنثوي، لكنّنا نجد أسلافهنّ اللواتي يعرفن اليوم بالفيمينيات قد رجعن إلى نقطة البداية ولكن بصورةٍ أخرى بعد أن رفعن شعاراتٍ مناهضةً للجنس المذكّر.

إذاً، بغضّ النظر عن الأشخاص، يمكن القول إن الشعارات التي رفعت في أوّل خطوة للدفاع عن الحقوق المشروعة للمرأة والاعتراض على حرمانها من استحقاقاتها الثابتة وانتقاد تهميشها اجتماعيًّا وأسريًّا، باتت اليوم منطلقًا لمناهضة الرجال وتدنيس كرامتهم، حيث كانت ثمرة نشاطاتهم التملّص من الحياة الأسرية السليمة واللجوء بشبقٍ شديدٍ إلى النزعات الجنسية المثلية،[3] والعبارة التالية تنمّ عن الرأي الأكثر تطرّفاً في هذا المضمار: «لقد حان الوقت لتوجيه صفعة لسيادة الأب»[4].

---

[1]- حميرا مشير زاده، **از جنبش تا نظريه اجتماعي** (باللغة الفارسية)، منشورات «شير زاده»، إيران، طهران، 2004م، ص 52.

[2]- روبرت إتش. يورك، **در سراشيبي به سوي گمراهي** (باللغة الفارسية)، ترجمه إلى الفارسية إلاهة هاشمي حائري، منشورات «حكمت»، إيران، طهران، 1999م، ص 447.

[3]- المصدر السابق، ص 449.

[4]- روبرت إتش. يورك، **در سراشيبي به سوي گمراهي** (باللغة الفارسية)، ترجمه إلى الفارسية إلاهة هاشمي حائري، منشورات «حكمت»، إيران، طهران، 1999م، ص 456.

2) نقض ركائز الأسرة

الفيلسوفة الأميركية وأستاذة القانون والأخلاق في جامعة **شيكاغو مارثا نوسباوم**[1] تبنّت نهجاً متطرّفاً للغاية في دفاعها عن حقوق المرأة لدرجة أنّها اعتبرت الأسرة أهمّ عامل لمعاناة الفتيات والنساء وزعمت أنّها السبب الرئيس في التمييز الذي يرتكب بحقّهنّ، وفي هذا السياق اقترحت نبذ العلاقات الأسرية ومنح الجنس المؤنّث استقلالاً تامًّا على الصعيدين الفكري والشخصي[2].

لو ألقينا نظرةً منصفةً على واقع المرأة في الأسرة، سنجدها في بعض الأسر تعاني حقّاً من مآسٍ وتمييزٍ مجحفٍ بحقّها، ولكنْ ليس من الصواب بتاتاً تعميم هذه الظاهرة المرفوضة التي تقتصر على عددٍ ضئيلٍ من الأسر، ولا يمكن مطلقاً انتقاد الكيان الأسري قاطبةً بسببها، فهذا الكيان المقدّس أرسيت دعائمه في رحاب أواصرَ وطيدةٍ متقوّمةٍ بالمودّة والألفة بين جميع أعضائه من ذكورٍ وإناثٍ دون ظلمٍ وتمييزٍ، ناهيك عن أنّ ترغيب الفتات والنساء بالتخلّي عن أسرهنّ لا يضمن لهنّ العيش باستقلال شخصي تامٍّ، بل قد يكون مدعاةً لوقوعهنّ في فخّ مشاكلَ لا حلّ لها ومفاسدَ أخلاقيةٍ لا تُحمد عقباها، ومن ثمّ تودي بهنّ إلى قعر الهاوية.

3) تدنيس كرامة الأمومة

النسويون المتطرّفون استهانوا بالدور الهامّ والمؤثّر للمرأة في العهود السالفة واعتبروا انخراطها في مختلف نشاطات الحياة العامّة هو أهمّ عامل لصقل هويتها، وقد بالغوا في رؤيتهم هذه بحيث قلّلوا من مقام الأمّ بزعم أنّه شأنٌ اجتماعيٌّ هامشيٌّ، وعلى هذا الأساس طالبوا بإشراكها جنباً إلى جنبٍ مع الرجل في تربية الأطفال بشكلٍ متكافئٍ بالكامل، وعلى الرغم من عدم اعتراضهم على تخصيص أحد أيام العام باسم «**يوم الأم**» لكنّهم مع ذلك أكّدوا على أنّ الأمومة مجرّد أمرٍ ثانويٍّ بالنسبة إلى شخصية المرأة وهويتها الأنثوية كما ذكرنا، وانتقدوا في هذا السياق الضغوطات الاجتماعية التي تفرض عليها لأجل الحمل والإنجاب

[1]- Martha Nussbaum

[2]- روبرت إتش. يورك، **در سراشيبي به سوي گمراهي** (باللغة الفارسية)، ترجمه إلى الفارسية إلاهة هاشمي حائري، منشورات «حكمت»، إيران، طهران، 1999م، ص 41.

بزعم أنّ ذلك يهدّد دورها الاجتماعي ويعدّ عقبةً تعترض طريق إبداعها في الحياة العامّة[1].

المسألة التي ينبغي الالتفات إليها هنا هي أنّ مساهمة المرأة في الحياة الاجتماعية حتّى وإن كانت ذاتَ فائدةٍ وسبباً في نمو شخصيتها من الناحية الاجتماعية، لكن هناك نساء يرجّحن البقاء في البيئة الأسرية وأداء دورٍ حيويٍّ ضمن نطاق منازلهنّ بصفتهنّ أمّهاتٍ وزوجاتٍ غير عابئاتٍ بأيّ مهامَّ أخرى في خارج حدود المنزل، ولا شكّ في أنّ الأسباب والدواعي هنا عديدةٌ، لذا ليس من الصواب أخلاقياً إجبار هذه الشريحة من النساء على الخروج من المنزل والمساهمة في الحياة الاجتماعية، ومن البديهي أنّ إجباراً بهذا الشكل يتعارض بالكامل مع مبادئ حرّية الفكر واستقلال المرأة في اتّخاذ قراراتها الشخصية بصفتها إنساناً بالغاً وصاحب إرادةٍ حرّةٍ[2].

4) الدعوة إلى الإجهاض

النسويون المتطرّفون اقترحوا ترويج ظاهرة الإجهاض لإنقاذ المرأة من المسؤولية الملقاة على كاهلها والمتمثّلة في تربية الأطفال، حيث زعموا في هذا المجال أنّها ستنعم باستقلالٍ شخصيٍّ تامٍّ، لذا كلُّ امرأةٍ حرّةٌ في أن تجهض جنينها بأيّ وقتٍ شاءت ومن ثمّ تخلّص نفسها من قيود الإنجاب التي فرضت عليها من قِبل الأسرة والمجتمع[3].

لا يختلف اثنان في أنّ الإجهاض منذ العهود السالفة كان فعلاً ذميماً في معظم الأديان والثقافات البشرية، وقد تمّ تحريمه شرعاً في الكثير من الأديان، وما يحظى بأهمية أكبر في هذا المضمار هو أنّ القضاء على الجنين قبل ولادته يتعارض بالكامل مع الأصول الأخلاقية وبما فيها المبادئ السلوكية النسوية التي يدافع عنها دعاة تحرير المرأة والموسومة بأخلاق العناية، حيث يؤكّد النسويون على أنّها أفضل سلوكٍ أخلاقيٍّ يتناسب مع شأن المرأة، لذا يطرح على دعاة الإجهاض السؤالان التاليان: ما هو تقييمكم لعملية الإجهاض في رحاب ما تطرحونه من

[1]- معصومة أحمدي، مقالة باللغة الفارسية تحت عنوان: **تهاجم به مادري - دين - حاكميت ملي**، طرحت في مؤتمر مكافحة جميع أشكال التمييز ضدّ المرأة، إيران، طهران، مكتب دراسات المرأة، 2004م، ص 131.

[2]- روبرت إتش. يورك، **در سراشيبي به سوي گمراهي** (باللغة الفارسية)، ص 461.

[3]- المصدر السابق، ص 457.

أسسٍ أخلاقيةٍ تصفونها بأخلاق العناية؟ فيا ترى ألا يستحقّ الجنين الذي يعتبر أصغر وأضعف كيانٍ إنسانيٍّ، أن يحظى بمحبّةٍ وعنايةٍ من قبل الآخرين؟

إن ادّعى النسويون أنّ المرأة مكبّلةٌ بقيودِ قواعدَ أخلاقيةٍ تنصبّ في مصلحة عواطف ومشاعر الآخرين، يرد عليهم أنّ الإجهاض أيضًا يعدّ من هذا النسق بالنسبة إلى النساء، أي إنّ الجنين يقدّم قرباناً لعواطفهنّ ومشاعرهنّ، لذا كيف يمكن الحفاظ على حقوق الجنين وعدم تدنيسها في منظومة أخلاق العناية النسوية؟ ألا يمتلك نفساً إنسانيةً محترمةً تستحقّ الحياة؟ هل يمكن القول أنّ إجهاضه والقضاء على حياته يعدّ فعلاً أخلاقياً برؤية النسويين الذين يحرّضون النساء على ذلك؟

الباحثة الأميركية شولاميث فايرستون التي تنحدر من أصلٍ كنديٍّ والمشهورة بدفاعها المستميت عن حقوق المرأة بعد أن تبنّت نهجاً نسوياً راديكاليًّا، أكّدت في هذا الصعيد على ما يلي:

«الحمل هو تغيير سيّئ لهيئة البدن بشكلٍ مؤقّتٍ، والغرض منه الحفاظ على بقاء النوع البشري».[1]

بناءً على ما ذكر تبنّى النسويون نزعةً متطرّفةً تجاه الطفل واعتبروه عنصرًا سلبيًّا في حياة المرأة وكأنّه عدوٌ يهدّد كيانها لدرجة أنّهم سوّغوا إجهاض الجنين على الرغم من كونه فعلاً شنيعاً يجسّد أسوأ أنواع التعدّي على حقوق الأطفال، بينما الجنين في رحاب الرؤية الدينية يعدّ إنساناً حياً له كرامته وحقّه المشروع في الحياة وهو تحت رعاية الله تعالى ولطفه، لذا دعت الأمّهات إلى رعايته وفعل كلّ ما يلزم للحفاظ على سلامته.

5) النزعة المثلية

الحرّية الجنسية المطلقة هي واحدةٌ من المبادئ الأساسية التي تدرج ضمن الدعوات

[1]- ويندي شليث- باسنو ديان وآخرون، **فمينيسم در آمريكا تا سال 2003م از فمينيسم و مذهب** (باللغة الفارسية)، ترجمه إلى الفارسية زينب فرهمند زاده وبروين قائمي، منشورات «معارف»، إيران، طهران، 2007م، ص 85.

النسوية المتطرّفة، ولا ريب في أنّها أسوأ نظريةٍ اجتماعيةٍ وأكثرها تخريبًا وإفسادًا للمجتمعات البشرية، والواقع أنّ الشعارات النسوية المؤيّدة لهذه الظاهرة المرفوضة لم تؤتِ أكلها لكون السلوكيات الجنسية الشاذّة لم تضع حلاً للمعضلات والمشاكل التي تعترض طريق المرأة والمجتمع، بل إنّ نتائجها معكوسةٌ جرّاء تأزيمها للأوضاع أكثر من السابق وخلقها لتحدّياتٍ جديدةٍ يصعب التعامل معها.

وخرج النسويون المتطرّفون عن نطاق الأصول والقواعد المتّفق عليها في دعواتهم التحرّرية، ومن جملة شذوذهم الفكري في هذا المضمار تأكيدهم على ضرورة إشاعة السلوكيات الجنسية الشاذّة التي يصطلح عليها «مثلية»، وعلى هذا الأساس أباحوا لكلّ امرأةٍ مزاولة الجنس مع قريناتها النساء واعتبروا ذلك مقدّمةً لانخراطها في ركب التيار الفيميني؛ لأنّ القضاء على هيمنة الرجل يقتضي وضع برنامجٍ يجعل المرأة في غنًى عنه بالكامل ضمن جميع جوانب حياتها وبما في ذلك رغباتها الجنسية، أي أنّهم اقترحوا سبيلاً لإشباع غرائزها الجنسية كي لا تبقى بحاجة إلى الذكور.

أصحاب هذه الرؤية الشاذّة استهانوا بالحياة الأسرية وقلّلوا من شأنها إلى أدنى درجةٍ بحيث اعتبروا الأسرة عنصراً أساسيًّا للإبقاء على الدور التقليدي الذي يلعبه الرجل في المجتمعات البشرية بصفته سيّدًا مالكًا لرقبة المرأة التي تعيش في خدمته في علاقاتٍ زوجيةٍ وأسريةٍ وكأنّها جاريةٌ، ومن هذا المنطلق سوّغوا السلوكيات الجنسية المثلية بين النساء.

الإعلان النسوي الصادر عام 1971م تضمّن ما يلي:

«القضاء على سنّة الزواج يعدّ شرطاً أساسياً لتحرير المرأة، لذا لا بدّ من ترغيبها في ترك زوجها»[1].

النزعة النسوية تؤكّد غاية التأكيد على وجوب مناهضة المرأة للرجل كما أشرنا آنفاً، وهذه الوجهة تعدّ سمةً أساسيةً للدعوات التي يرفعها المدافعون عن حقوق المرأة من الذين يتبنّون

[1]- وليام جاردنر، **جنگ عليه خانواده** (باللغة الفارسية)، ترجمته إلى الفارسية بتلخيص معصومة محمّدي، منشورات مكتب دراسات وبحوث المرأة، إيران، قم، 2007م، ص 167 - 170.

نهجًا فيمينيًّا، ومن الطبيعي أنّ ثمرة اعتقادٍ كهذا ليست سوى اللجوء إلى أفعالٍ جنسيةٍ مثليةٍ، ولا يختلف اثنان حول أنّ السلوكيات الجنسية الشاذّة المتجسّدة بمزاولة الجنس بشكلٍ مثليٍّ، كانت منذ القدم مرفوضةً في المجتمعات البشرية ومستقبحةً أكثر من أيِّ فعلٍ آخرَ، كما نهت عنها معظم الأديان والثقافات.

وينتقد النسويون المثليون الأواصر الزوجية التقليدية ويعتبرون غالبيتها مهينةً ومشينةً للمرأة، وفي هذا السياق ارتأوا أنّ الحلّ المناسب لإشباع الغرائز الجنسية يكمن في مزاولة الجنس مع المثيل، وقد تمادوا في دعواتهم هذه وطالبوا بضرورة تعليم أصول الجنس المثلي في المدارس الغربية بصفته موضوعاً دراسيًّا في غاية الأهمية.[1] دعوتهم الشاذّة هذه ليست مرفوضةً أخلاقيًّا واجتماعيًّا ودينيًّا فحسب، بل تُرفض أيضًا من قبل الأوساط الطبية وجميع المعنيين بشأن السلامة البدنية باعتبار أنّ مزاولة الجنس مع المثيل له تبعاتٌ سلبيةٌ وعواقبُ صحّيةٌ وخيمةٌ لا ينكرها أحدٌ مطلقًا، ولا سيّما شيوع أمراضٍ متنوّعةٍ وقاتلةٍ أبرزها الإيدز، والطريف أنّ المثليين ودعاة المثلية أنفسهم يدركون هذه الحقيقة، لكنّهم في الواقع غير مكترثين بما يحدث، والأسوأ من ذلك أنّ الحكومات التي تشرّع قوانين تبيح الجنس المثلي هي الأخرى غيرُ عابئةٍ بسلامة مواطنيها، ومن المؤكّد أنّ هذه الظاهرة السلوكية السيّئة تهدّد مستقبل المجتمعات الغربية ومن المحتمل أنّها ستزعزع أركانها وتسفر عن انهيارها بالكامل.

6) هل النسوية مضمارٌ لترويج الأنوثة والذكورة أو أنّها مدعاةٌ إلى محو التباين بين الجنسين؟

حينما نتتبّع مبادئ التيار النسوي نجد أنّ أحد الاختلافات الجذرية بين المفكّرين المسلمين والغربيين على صعيد شؤون المرأة يتمثّل في النزعة الفيمينية من الناحية الأخلاقية.

بينما يسعى أصحاب بعض التوجّهات النسوية إلى محو الاختلاف الكائن بين الجنسين أو التكتّم عليه عبر طرح مفهوم الخنثوية - المرأة الرجل - فالمفكّرون المسلمون ينحون منحًى آخرَ من خلال اعتقادهم بضرورة وجود جنسين بشريين مختلفين عن بعضهما، أي الذكر

[1]- روبرت إتش. يورك، **در سراشيبي به سوي گمراهي** (باللغة الفارسية)، ص 463 - 464.

والأنثى، وفي هذا السياق يبادرون في دراساتهم وبحوثهم العلمية إلى التأكيد على وجود خصائصَ وسلوكياتٍ أخلاقيةٍ مستقلّةٍ لكلّ واحدٍ منهما.

النسويون الجنسيون زعموا أنّ الأنوثة والذكورة ليسا أمرين طبيعيين، حيث عَزَوْهما إلى ظروفٍ اجتماعيةٍ وثقافيةٍ منحرفةٍ وغير متّزنةٍ، ومن هذا المنطلق دعَوْا إلى تهميش الاختلافات بين الجنسين وتجاهلها بالكامل على ضوء تبنّي سلوكياتٍ تتّسم بطابعين أنثويٍّ وذكوريٍّ في آنٍ واحدٍ، حيث يعتقدون بضرورة اجتماع خصال الجنسين معاً في كلّ إنسانٍ كي يتحرّر البشر من القيود الجنسية المفروضة عليهم، وذلك في رحاب مفهوم المرأة الرجل «الخنوثة».

الباحثة الفرنسية **سيمون دي بوفوار** عرفت عنها مقولتها الشهيرة: «لا يولد المرأ امرأةً، بل يصبح كذلك»،[1] ونستشفّ منها أنّ الخصال الأنثوية لدى المرأة ليست منبثقةً من أسسٍ طبيعيةٍ أو بيولوجيةٍ، وإنّما المجتمع هو الذي يصوغها، وأضافت في هذا السياق قائلةً:

«الرجل هو الكائن السبّاق للبحث عن معنًى أو هدفٍ للحياة، والمرأة هي ذاك المخلوق الراغب دومًا في البقاء حيث يوجد، ومجالها الأسرة والأشياء القريبة التي تحيط بها».[2]

نقول في نقد هذه الرؤية إنّ الحصيلة النهائية للنظرية الخنثوية فحواها ضرورة تحوّل الجنس الأنثوي إلى جنسٍ ذكريٍّ كي يتحقّق مبدأ المساواة، ولو ادّعي أنّ الخصال الأنثوية موروثةٌ من واقعٍ تأريخيٍّ وثقافيٍّ، فيا ترى كيف يمكن تبرير الوظائف المختصّة بالرجل والمرأة بحسب جنس كلٍّ منهما؟ وما هي اللحظة التأريخية التي نشأت فيها الميزات الأنثوية قبل نشأة العلاقات الاجتماعية بين الرجل والمرأة باعتبارهما جنسين مختلفين؟[3]

وفي مقابل هذه الرؤية النسوية التي يدعو أصحابها إلى نبذ جميع الخصال الذكورية

---

[1]- سيمون دي بوفوار، **جنس دوم** (باللغة الفارسية)، ج 1، ص 27.

[2]- المصدر السابق، ص 20.

[3]- للاطّلاع أكثر، راجع: ساندرا هاردينج، **از تجربه گرائي فمينيستي تا شناخت شناسي هاي ديدگاه فمينيستي** (باللغة الفارسية)، ترجمه إلى الفارسية نيكو سرخوش وأفشين جهان ديده، 2002م، (في كتاب لورنس كاهون: **از مدرنيسم تا پست مدرنيسم** (باللغة الفارسية)، ترجمه إلى الفارسية عبد الكريم رشيديان، منشورات «ني»، إيران، طهران)، ص 32 - 38.

والأنثوية عن طريق المزج بينها في هيكل إنسانٍ خنثويٍّ، نجد أنّ الرؤية الإسلامية تحترم الخصال الإنسانية الأصيلة لكلا الجنسين دون المساس بهويتهما المحترمة، ناهيك عن أنّ تعاليمنا الإسلامية تقرّ أولوياتٍ سلوكيةً وأخلاقيةً لكلّ واحدٍ منهما على انفرادٍ، وممّا قاله العلامة محمّد حسين الطباطبائي في هذا السياق أنّ الذكر والأنثى من خلال حفاظهما على الاختلاف الكائن بينهما، تبقى ميزاتهما الإنسانية السامية بصفتهما عضوين ينضويان تحت مظلّة كيانٍ جماعيٍّ واحدٍ، وهذا الاختلاف لا يعدّ وازعاً لادّعاء عدم وجود مشتركاتٍ بينهما بزعم أنّ أحدهما الجنس الأوّل والطرف المقابل هو الجنس الثاني أو كما يصطلح عليه (الآخر)، كما لا يمكن اتّخاذه كذريعةٍ لادّعاء أنّ أحدهما متعالٍ والآخر متدنٍّ. وممّا قاله في هذا المضمار:

«جسم المرأة أكثر نعومةً ولطافةً من جسم الرجل، وفي مقابل ذلك فإنّ جسم الرجل أشدّ خشونةً وصلادةً، كما أنّ بعض المشاعر اللطيفة مستبطنةٌ في المرأة أكثر من الرجل مثل المحبّة ورقّة القلب وحبّ الجمال والتزيّن، بينما القابليات الفكرية للرجل أعلى مستوًى. إذاً، حياة المرأة عاطفيةٌ، وحياة الرجل فكريةٌ».[1]

فضلاً عن ذلك أكّد على وجود مسائلَ تكوينيةٍ لها تأثيرٌ ملحوظٌ وثابتٌ على أخلاق الجنسين وسلوكهما، ومن ذلك الفطرة والهدف من الخلقة والمعالم البدنية والروحية التي يختصّ بها كلّ واحدٍ منهما على انفراد، وهذه الأمور نسيت أو تمّ تناسيها في المذهب النسوي. علم النفس الحديث أثبت صوابيّةً ما ذهب إليه العلامة الطباطبائي باعتبار أنّ آراءه في الواقع تجسّد مرتكزات النظرية الإسلامية إزاء الموضوع، حيث هناك قاعدةٌ سيكولوجيةٌ حديثةٌ فحواها ما يلي:

«الرجال الذين تبرز لديهم خصائصُ ذكورةٍ أكثرَ من غيرهم يميلون إلى النساء اللواتي لديهنّ خصائص أنوثة أكثر من غيرهنّ».[2]

لذا، حينما يتشابه النساء والرجال في خصائصهما الأنثوية والذكورية، سوف يفتقدون قطعًا تلك الجذابية المكنونة في باطنهم، ولا شكّ في أنّ معاشرة الإنسان زوجيًّا لشخصٍ شبيهٍ

[1]- محمّد حسين الطباطبائي، **الميزان في تفسير القرآن**، منشورات مؤسّسة الأعلمي للمطبوعات، لبنان، بيروت، ج 2، ص 275.

[2]- إليزابيث بيرنر، مقالة تحت باللغة الفارسية تحت عنوان: **علم اخلاق زنانه نگر**، ترجمته إلى الفارسية سوگند نوروزي زاده، **مجلة «ناقد»**، الجزء الثالث، العدد الثاني، إيران، طهران، 2004م، ص 29.

له في الجنس يعدّ أمرًا متعبًا للغاية، كما أنّ مخالطة النساء للرجال أكثر ممّا ينبغي يفقدهن أخلاقهنّ الأنثوية اللطيفة ويضفي إليهنّ أخلاقًا وسلوكياتٍ رجوليةً لا تتناسب مع شأنهنّ، وهذا الأمر بكلّ تأكيد يحول دون تنمية روحهنّ الأنثوية التي تختصّ بميزاتٍ لطيفةٍ وفريدةٍ من نوعها.

جميع العلماء المسلمين استناداً إلى التعاليم الإسلامية، يؤكّدون على ضرورة احتفاظ كلّ جنسٍ بخصائصه وسلوكياته الخلقية التي تميّزه عن الجنس الآخر من خلال الحفاظ على ذكورة الرجل وأنوثة المرأة لكي يتمكّنا من الحركة في المسار الصحيح ومن ثمّ بلوغ درجة الكمال الأخلاقي، وهذا الهدف الإنساني لا يتحقّق إلا في رحاب التحلّي بالسلوكيات المثالية التي تليق بكلّ واحدٍ منهما، وفي الحين ذاته يجب وأن يكونا عوناً لبعضهما ويشتركا في كنف حياةٍ إنسانيةٍ كريمةٍ.

نتيجة البحث

المدافعون عن حقوق المرأة من الذين تبنّوا نهجًا فكريًّا نسويًّا - فيمينيًّا - رفعوا في بادئ حركتهم شعار المساواة بين الجنسين، ومن ثَمّ تطوّرت دعوتهم لتتّسم بمعالمَ جديدةٍ بعد أن تبنّوا آراءً خاصّةً مثل إنكار تأثير الجنس البشري على الأخلاق والسلوك، وادّعوا أنّ الأرجحية الخلقية تنصبّ لصالح المرأة، وضمن مساعيهم الرامية إلى تحرير المرأة بالكامل من القيود المفروضة عليها وإثبات أنّها الكائن الأفضل في المجتمعات البشرية، لجؤوا إلى مبادئَ غيرِ أخلاقيةٍ مثل الاستهانة بدورها كزوجةٍ وأمٍّ بحيث تطرّف البعض منهم بشكلٍ غير منطقيٍّ ليبيح المثلية في مزاولة الأفعال الجنسية.

هذه الأزمة الأخلاقية والاجتماعية بحاجة إلى حلٍّ أساسيٍّ بكلّ تأكيدٍ، ولربّما الحلّ الوحيد لها هو العودة إلى الفطرة الإلهية السليمة التي تثبت إنسانية الإنسان الحقيقية، ففي رحابها يؤمن الإنسان بوجود مبادئَ أخلاقيةٍ مشتركةٍ بين الذكر والأنثى، ويتمكّن على أساسها من التحلّي بالفضائل الخلقية والسلوكية المثلى ومن ثمّ نبذ جميع الرذائل التي تدنّس أخلاقه وسلوكياته النزيهة.

لا شكّ في أنّ الحلّ الناجع للخلاص من الأزمة الأخلاقية التي عصفت بالبشرية بعد رواج الدعوات النسوية المتطرّفة، يتمثّل في السير على نهج عدّةِ قواعدَ ثابتةٍ لا محيص من العمل بها، ويمكن تلخيصها في النقاط التالية:

- الإقرار بوجود مشتركاتٍ بين الذكر والأنثى من الناحيتين الأخلاقية والإنسانية.

- الإقرار بوجود خصالٍ أخلاقيةٍ خاصّةٍ لكلٍّ من الذكر والأنثى تمتاز بالشدّة والضعف بحسب جنس كلٍّ منهما.

- الإقرار بوجود اختلافٍ في السلوكيات الأخلاقية لكلٍّ من الذكر والأنثى.

نحن كمسلمين نعتقد بوجود الكثير من الأسس الأخلاقية والأكسيولوجية المتكافئة بين الجنسين، وإلى جانب ذلك نقرّ بوجود بعض الاختلافات في هذا المضمار، فهناك أخلاقياتٌ وسلوكياتٌ تتراوح بين الشدّة والضعف لدى كلٍّ من الذكر والأنثى، وبالتالي لا داعي لطمس الخصال الجنسية التي يختصّ بها كلّ جنسٍ أو التكتّم عليها كما فعل النسويون المتطرّفون الذين لم يجدوا بدّاً جرّاء ذلك سوى الدعوة إلى ظاهرةٍ مستهجنةٍ اجتماعيًّا وأخلاقيًّا يصطلح عليها «خنوثة».

المصادر والمراجع:

1. أبوت باملا - فالاس كولر، **در آمدي بر جامعه شناسي نگرش هاي فمينيستي** (باللغة الفارسية)، ترجمه إلى الفارسية مريم خراساني وحميد أحمدي، منشورات «دنياي مادري»، إيران، طهران، 1997م، ص 248 - 249.
2. إتش روبرت. يورك، **در سراشيبي به سوي گمراهي** (باللغة الفارسية)، ترجمه إلى الفارسية إلاهة هاشمي حائري، منشورات «حكمت»، إيران، طهران، 1999م، ص 456.
3. أحمدي معصومة ، مقالة باللغة الفارسية تحت عنوان: **تهاجم به مادري - دين - حاكميت ملي**، طرحت في مؤتمر مكافحة جميع أشكال التمييز ضدّ المرأة، إيران، طهران، مكتب دراسات المرأة، 2004م، ص 131.
4. إسلامي سيّد حسن ، مقالة باللغة الفارسية تحت عنوان: جنسيت وأخلاق در حديث خصال النساء (باللغة الفارسية)، مجلة «**علوم حديث**»، السنة الثالثة عشرة، العددان 3 و 4، 2008م، ص 47.
5. إسلامي محمّد تقي وآخرون، **اخلاق كاربردي** (باللغة الفارسية)، منشورات معهد العلوم والثقافة الإسلامية، إيران، قم، 2007م، ص 241 - 242.
6. أفشاريان علي رضا ، **زن و رهائي نيرو هاي توليد** (باللغة الفارسية)، منشورات «پيشگام»، إيران، طهران، 1978م، ص 42.
7. باقري خسرو ، **مباني فلسفي فمينيسم** (باللغة الفارسية)، منشورات جامعة الزهراء التابعة لوزارة العلوم، إيران، طهران، 2003م، ج 18، ص 17.
8. بيرنر إليزابيث ، مقالة تحت باللغة الفارسية تحت عنوان: **علم اخلاق زنانه نگر**، ترجمته إلى الفارسية سوگند نوروزي زاده، مجلة «ناقد»، الجزء الثالث، العدد الثاني، إيران، طهران، 2004م، ص 29.
9. بيسلي كريس ، **در آمدي بر چيستي فمينيسم** (باللغة الفارسية)، ترجمه إلى الفارسية محمّد رضا مردي، منشورات «روشنفكران و مطالعات زنان»، إيران، طهران، 2006م.
10. تاجيك محمّد رضا ، **فرا مدرنيسم و تحليل گفتمان** (باللغة الفارسية)، منشورات «فرهنگ اسلامي»، إيران، طهران، 1999م، ص 9 - 10.
11. جاجر أليسون ، **چهار تلقي از فمينيسم** (باللغة الفارسية)، ترجمه إلى الفارسية س. املائي، المنشور المرجعي الخاصّ بالنسوية، منشورات «هدى» الدولية، إيران، طهران، 2008م، ص 22.
12. جاردنر وليام ، **جنگ عليه خانواده** (باللغة الفارسية)، ترجمته إلى الفارسية بتلخيص معصومة محمّدي، منشورات مكتب دراسات وبحوث المرأة، إيران، قم، 2007م، ص 167 - 170.
13. دي بوفوار سيمون ، **جنس دوم** (باللغة الفارسية)، ترجمه إلى الفارسية قاسم أصغري، ج 1، ص 40 - 41.
14. شليث ويندي - باسنو ديان وآخرون، **فمينيسم در آمريكا تا سال *2003*م از فمينيسم و مذهب** (باللغة الفارسية)، ترجمه إلى الفارسية زينب فرهمند زاده وبروين قائمي، منشورات «معارف»، إيران، طهران، 2007م، ص 85.

15. الطباطبائي محمّد حسين ، **الميزان في تفسير القرآن**، منشورات مؤسّسة الأعلمي للمطبوعات، لبنان، بيروت، ج 2، ص 275.

16. لويد جنيفيف ، **مردانگي و زنانگي در فلسفه غرب: عقل مذكر** (باللغة الفارسية)، ترجمته إلى الفارسية محبوبة مهاجر، منشورات «ني»، إيران، طهران، 2002م، ص 8 - 10.

17. مشير زاده حميرا ، **از جنبش تا نظريه اجتماعي** (باللغة الفارسية)، منشورات «شير زاده»، إيران، طهران، 2004م، ص 52.

18. نجفي حسين بستان ، **نابرابري و ستم جنسي از ديدگاه اسلام و فمينيسم** (باللغة الفارسية)، منشورات معهد دراسات الحوزة والجامعة، إيران، قم، 2003م، ص 49 - 50.

19. هاردينج ساندرا ، **از تجربه گرائي فمينيستي تا شناخت شناسي هاي ديدگاه فمينيستي** (باللغة الفارسية)، ترجمه إلى الفارسية نيكو سرخوش وأفشين جهان ديده، 2002م، (في كتاب لورنس كاهون: از مدرنيسم تا پست مدرنيسم (باللغة الفارسية)، ترجمه إلى الفارسية عبد الكريم رشيديان، منشورات «ني»، إيران، طهران)، ص 32 - 38.

20. ويلفورد ريك ، **مقدمه اي بر ايدئولوژي هاي سياسي** (باللغة الفارسية)، ترجمه إلى الفارسية م. قائد، المنشور المرجعي الخاصّ بالنسوية، الجزء الرابع، منشورات «هدى» الدولية، إيران، طهران، 2008م، ص 67 - 68.

21. Foreman Ann, 1997, ***Femininity as Alienation: women and the family in Marxism and psychoanalysis***, London, Pluto, p. 95.

22. Freud S. , 1925, ***Some Psychical Consequences Of The Anatomical Distinction Between The Sexes, In Strachey J.*** , The Standard Edition Of The Complete Psychological Works Of Sigmund Freud, Vol. XIX, London, Hogarth Press,.

23. Friedman Marilyn, 2000, ***Feminism in Ethics: Conception of Autonomy***, in: The Cambridge, p. 205.

24. Gilligan Carol, 1982, ***In A Different Voice***: Psychological Theory And Women‘s Development, Cambridge, Harvard University Press, p. 35 - 73.

25. Nel Noddings, 1995, ***Care And Moral Education, In Wendy Kohli*** (ed), ***Critical Conversations In Philosophy Of Education***, London: rout ledge .Oakley Ann, 1976, Woman‘s work: The Housewife, pas an present vintage Books, New york, p. 8 - 15.

26. Tong Rosemarie, 1997, ***Feminist Thought*** London, rout ledge, London, p. 8 - 47.

27. Tong Rosemarie, 2003, ***Feminist Ethics***, (on _ line) Available at.

28. Weedon Chris, 1999, ***Feminism, Theory And The Politics Of Difference***,Blackwell Publishers, Oxford, p. 79 – 80

هذا الكتاب

لقد شكّل البحث حول المرأة حديثَ الماضي والحاضر، وسيستمرّ ذلك في المستقبل بطبيعة الحال؛ لكونها جزءاً لا يتجزَّأ من نسيج المجتمع الذي نعيش فيه.

وعندما نعيد قراءة مسألة المرأة في وقتنا الراهن، فإنّنا نستهدف من ذلك تظهير أهمّيّتها في الخطاب الإسلاميّ المعاصر، ولو رجعنا إلى الماضي القريب إبّان الانفتاح على الغرب في القرنين المنصرمين، لرأينا أنَّ مسألة المرأة تُعَدُّ من أهمّ المسائل التي تطرّق إليها روّاد الفكر المعاصر، حيث بدأ الجدل حولها مبكِّراً، ابتداءً من مسألة الحجاب والسفور، وانتهاءً إلى مسائل الجندر والانحدار الخُلُقيّ الذي تبعه.

وإنّ هذه التحدّيات التي تواجهها المرأة المسلمة اليوم، ناهيك عن المسائل المستحدثة النسويّة من قبيل: المرأة والعمل، المرأة والسياسة، المرأة والإنجاب، المرأة والتعليم، المرأة والحداثة، وغيرها، كلُّ هذه الشؤون تُحتِّم علينا الاهتمام بتحليل وضع المرأة المعاصرة، والقيام بهندسة المستقبل بالاعتماد على الماضي، والوقوف على تحدّيات ومستلزمات الحاضر، واستشراف المستقبل وفق رؤية إسلامية أصيلة ومنهجية علمية رزينة.

المركز الإسلامي للدراسات الاستراتيجية
http://www.iicss.iq
islamic.css@gmail.com
تطبيق المركز